دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر



في

العلم والفلسفة

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة

الطبعة الأولى

مطبعة دار اليقظة العربية بدمشق

دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر

عبقرية العرب في العلم والفلسفة

تأليف

عمر فروخ
دكتور في الفلسفة

الطبعة الاولى

مطبعة دار اليقظة العربية بدمشق

الاهداء

الى الدكتور مصطفى خالدي

الحريص على ان يعرف العرب مآثر اسلافهم الصحيحة
.

المقالة الاولى

عبقريتنا الحقيقية

ليست الغاية من هذا الكتاب أن يكون احكاماً برّاقة وكلمات مرصوفة فيكون تمدّحاً بالماضي وفخراً بالاجداد؛ ولكن الغاية منه ان ندل على مكانة العرب بما نعرضه من آرائهم ومآثرهم ونظرياتهم مقارنة قدر الامكان بنظريات علماء اوروبة وفلاسفتها حتى يتبين لنا المركز الحقيقي الذي نقوم فيه نحن الآن. فلعلنا، اذا رأينا عظمة ماضينا وتأخرنا في حاضرنا، ان نستطيع الوثوب الى المستقبل وثبة صحيحة.

وما دام وثوبنا الى المستقبل يجب ان يقوم على أساس من جهود الماضي فيجب علينا ـ وخصوصاً مادمنا في حاضرنا المتأخر ـ ان نحمي هذا التراث القديم ليظل عدتنا اذا حان حين وثوبنا. ثم ان الوفاء يحتم علينا ان نحافظ على ذكرى هذا التراث إذا كنا عاجزين عن الاحتفاظ به.

إن حياة الأمم رهينة بحياة تراثها فان الأمة التي لاتراث لها لاتاريخ لها، وان الامة التي لاتاريخ لها ليست إلا كتلاً بشرية لاوزن لها في ميزان الامم. إن العرب في الشام والعراق ومصر لم يكونوا اكثر عدداً من الهنود الحمر ولا من زنوج إفريقيــة ولا من العرق الأصفر أو الاسود في جزر المحيطين الهادي والهندي، فلماذا كان لهم تاريخ حافل ولم يكن لهؤلاء كلهم تاريخٌ البتة؟ ذلك لأن العرب كان لهم تراث مجيد. من أجل ذلك كان التاريخ في الحقيقة، تاريخ الجهود الانسانية المتطورة نحو الكمال، لاتاريخ الافراد والجماعات التي لاتخرجّ في حياتها الطبيعية عن نطاق الحيوان الأعجم.

***

والعرب اليوم أشد الامم حاجة الى الدفاع عن تراثهم لأن الهجمات عليه قوية متوالية؛ ولم نعلم في تاريخ الانسانية أن ثقافة ما هوجمت بمثل العنف

الذي هوجمت به الثقافة العربية ، ذلك لأن ثقافتنا بخصائصها وميزاتها سياج حقيقي لنا ؛ والرغبات في تمزيق هذا السياج كثيرة ظاهرة للعيان لاحاجة الى التدليل عليها ...

ولقد كان سبيلي في تبيان فضل الثقافة العربية شاقاً — لا أقول ذلك منة ولا افتخاراً — ولولا ان موادّ هذا الكتاب مجموعة عندي في أماكنها الخاصة منذ سنين عدَداً لما استطعت في مدة شهرين ان أعد هذه الخلاصة الموجزة للطبع ، ولقد كان علي ان أوازن دائماً بين جهود العرب وبين جهود غيرهم من الاوروبيين خاصة — لأن التحدي ذرّ قرنه من عندهم — وان اعرض بشيء من التحليل للنظريات المتقابلة حتى أدل على موطن الفضل وأبين وجه الحق . وإذا كنت لم أفصل في الموازنة ولم اتعمق في التحليل فذلك لسببين : احدهما لأنني اجهل الناحية الفنية في بعض وجوه الثقافة فأخشى إن اوغلت في بحثها وتحليلها ان أضل فأرْدى ، ولذلك وقفت دون الضلال بمراحل . ثم ان هذا الكتاب سيصل الى أيد كثيرة قد لاتحتمل التعمق في مثل هذه الموضوعات ، ولو انني جهدت كثيراً او قليلاً لتبيان فضل العرب في حساب سير القمر واختلافه واثبت ذلك بالمعادلات الجبرية وبحساب المثلثات ، ثم سرت هذه السيرة في الطب والهندسة والموسيقى والمنطق والجغرافية والبناء وعلم الحيوان وفلسفة ماوراء الطبيعة ، لضاق هذا الكتاب بتلك السيرة ولخرج عن الغاية المقصودة منه جملة واحدة .

* * *

ويلاحظ القارىء انني اقتصدت اقتصاداً شديداً في اثبات شهادات الاوروبيين في « صحة ثقافتنا وعظيم عبقريتنا وبالغ اثرنا » ، لأنني اعتقد ان ذلك « مخدر مضر » يجب ان تمنع الأمم الناقصة من تناوله ، مايفيدنا — ونحن على مانحن عليه — قول غوستاف لوبون الافرنسي : « ماعرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب » ؟. ذلك القول الذي اصبح لنا بمكان قصيدة عمرو بن كلثوم في بني تغلب ، حتى

صح فينا ماقال الشاعر في بني تغلب أنفسهم :

ألهى بني تغلب عن كل مكرمة   قصيدة قالهـا عمرو بن كلثوم

لقد مر الزمن الذي كان يجوز فيه للعرب ان يسكروا بخمر يعصرها غيرهم ، ولعل كثيراً من جمل الاطراء والمديح للعرب قد قصد بها إلهاء العرب عن حقيقة مركزهم وتركهم في غمرة من هذا الخيال التائه ، ولقد عرفت أنا ذلك من جمل قالها غربيون لا وزن علمياً لهم ، فجاءت جملهم بديعة في سبكها ولكنها بعيدة عن الصحة والصواب .

وبجانب هؤلاء المطرون ، الذين لايفيدون العرب في حياتهم العملية شيئاً ، مئات بل ألوف من المتحاملين الذين يضرون العرب ضرراً بالغاً في كل شيء ذلك لأن الجاهل يغتر بالمديح ولا يلقي بالاً للهجاء فيأتيه الضرر من بين يديه ومن خلفه . فهل خطر لنا اذا وقفنا أمام غربي أو وقف أمامنا غربي يطرينا بما نعتقد نحن في قرارة انفسنا أننا لسنا اهلاً له ، ان نسأل انفسنا هـذا السؤال الصغير : « ما الذي يريد هذا من وراء ذلك ؟ . »

* * *

من أجل ذلك كله احببت في هذا الكتاب ان أبين فضل العرب بعرض جهودهم لا بالاستكثار من جمع الاقوال التي أثنى عليهم بها غيرهم ، ولكنني ربما لجأت مرة بعد مرة الى قول يجمل رأياً أو يبين وجهاً نغنى به عن شرح كثير . ولعلي ، إذا استطعت أن ارسم امام خيالك صورة لتلك الجهود النبيلة ، أن أكون قد وفيت حقاً علي لأسلافي وقمت بواجب نحو اخواني وأعـددت للوثبة الى المستقبل حجراً يثبت قومي عليه اقدامهم فيعينهم على بعض مايبتغون .

ع . ف

تمهيد

في نطاق البحث ومجاله

١ ـ اختلف تعريف الفلسفة في الأعصر المتعاقبة اختلافاً كبيراً ، فاللغة اليونانية لم تعرف حتى أيام هوميروس إلا كلمة « سوفوس » (حكيم) ، وقد استعملها هوميروس نفسه لينعت بها النجار الحاذق ، ثم استعملت نعتاً للموسيقي الماهر والشاعر المبدع ، ثم نعتاً لكل بارع في عمل ما .

أما التركيب المزجي « فيلوسوفس (فيلسوف) » فظهر أول ما ظهر عند هيراكليطوس المتوفي نحو عام ٤٧٥ ق.م ، ولم تكن تعني يومذاك اكثر من مدلولها اللغوي : « محب الحكمة » . ولكن يظهر مما ذكرته المصادر العربية ان هذا التركيب اقدم من ذلك بنحو ربع قرن ، فقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست (ص ٣٤٢ — ٣٤٣) ونقل ذلك عنه ابن ابي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الاطباء (١ : ٤٣) أن فلوطرخس قال : « ان بوثاغوراس (ت ٥٠٣ ق.م) أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم » .

ولما اخذ مؤرخو الفكر الانساني في خلال الأعصر المتطاولة يُجرون على اقلامهم لفظة « فلسفة » لم يكونوا يقصدون بها شيئاً واحداً او نحواً معينا ، فلقد قصدوا بها مرة « حب الحكمة واستطلاع طبائع الاشياء والنظر في اسبابها من الناحية النظرية أو الناحية العملية » ، وعنوْا بها مرة اخرى « الدراسة العليا التي تطلبتها الجامعات في العصور الوسطى ، وكانت تضم يومذاك فروعاً ثلاثة للفلسفة : الفلسفة الطبيعية وفلسفة الاخلاق وفلسفة ماوراء الطبيعة » ، وهي لم تعن في وقت آخر اكثر من « درس الطبيعة ودرس مظاهرها ، او مانسميه نحن اليوم بالعلم » وكذلك أطلق حيناً على « العلوم الروحانية كالسحر والتنجيم والكيمياء القديمة التي كان يُرجى من ورائها تحويل النحاس الى ذهب » . وقد قصد بها حيناً آخر « علم الاخلاق ومبادئ السلوك الانساني » .

وكذلك عنوا بها آونة « ما وراء الطبيعة أو البحث عن الحقائق القصوى للاشياء ، وعن عللها العامة ومبادئها » ، وعنوا بها آونة ثانية « المعرفة الناتجة من التفكير الطبيعي » ليميزوها من المعرفة الموروثة عن السلف ، تلك المعرفة التي تنبع مصادرها الاولى في الوحي الالهي .

واخيراً استقرت الفلسفة على أنها « نظام شامل ذو مقدمات ونتائج منطقية يقوم عليها تعليل مظاهر الوجود بغية إدراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً من فهم اسبابها ونتائجها وتبيان قيمتها الذاتية بالاضافة إلى كل موجود بنفسه ثم تعيين مرتبة كل موجود منها بالاضافة الى كل موجود آخر » .

* * *

ومع أن تعريفات « العلم » لم تتعدد تعدد تعريفات « الفلسفة » ، فانها لم تكن اقل تبايناً . فقد كان العلم الى منتصف القرن الثامن عشر هو « المعرفة البسيطة ، سواء أكانت تلك المعرفة فطرية أم مكتسبة ؛ وسواء أكانت تتناول فرعاً واحداً من فروع العلم او تتناول فروعاً كثاراً » ، ومنذ ذلك الحين فقط اصبح تعريف العلم « دراسة تتعلق إما بمجموع من الوقائع المبرهنة او بمجموع من الوقائع الملاحظة التي ترتب ثم يجمع بعضها الى بعض على نظام مخصوص ليستخرج منها قوانين عامة ، على ان يقوم ذلك كله على اساليب موثوقة تمكن الدارس من اكتشاف حقائق جديدة في الناحية التي يوليها اهتمامه » .

* * *

وهكذا نرى ان « تعريفات الفلسفة والعلم » كانت — وهي تتقلب في العصور والبلدان — إما تعريفات مطلقة تشمل كل مظهر من مظاهر الوجود وكل مجلىً من مجالي التفكير على نظام مخصوص وحسب قواعد المنطق ، فتصدق حينئذ على كل عصر وفي كل مكان ، وتمثل آخر ماوصل اليه التفكير الانساني الخالص ، وإما تعريفات نسبية لاتدل على اكثر من « التأمل في الموجودات وملاحظة أوجه التوافق أو التنافر بين التفكير النظري وبين الاختبار العملي » .

فاذا نحن اعتمدنا « التعريف المطلق » اصبح عدد العلماء والفلاسفة ضئيلاً جداً ، وخلت أعصر برمتها وأمم بأسرها مما هو على الحقيقة علم أو فلسفة ، واذا نحن اعتبرنا « التعريف النسبي » اصبح كل انسان عالماً وكل انسان فيلسوفاً حتى الطفل الذي يضع اصبعه في فمه فيمصها يصبح عالماً فيلسوفاً لأنه اهتدى الى طريقة يستحلب بها ريقه ويشغل عضلات فمه المتشوقة الى الرضاع بما يستغني به حيناً عن الرضاع الحقيقي .

٢ - على ان التعريف الصحيح للعلم والفلسفة يجب أن يكون التعريف المطلق ، ولكن مع اعتبار الزمن الذي نشأ فيه من نريد ان نقيس جهوده العقلية بهذا المقياس الدقيق . ولشدّ ما أخطأ بعض المتأدبين المتطلعين الى النواحي الثقافية من البحوث حينما عدّوا — بما وصل اليه عقلهم وعلمهم — في الفلاسفة نفراً لم يكونوا فلاسفة قط ، ووازنوا بين مظاهر من التفكير الانساني لاصلة بينها على الاطلاق . وكذا نحا رجال الاستعمار السياسي وزعماء الاستعباد الثقافي نحواً غريباً : كان هؤلاء اذا ارادوا حجب عبقرية الفلاسفة المسلمين ، سواء أكان احدهم عربي المنتمى كالكندي وابن خلدون أو فارسي المنتسب كابن سينا والغزاليّ ، أم تركي الاصل كالفارابي ، رددوا أمام الناشئة الاغرار منا قولاً اجمعوا أمرهم عليه بليل فقالوا : « وما قيمة ما كتبه او عمله الكندي مثلاً بالاضافة إلى نيوتن الذي اكتشف قانون الجاذبية ، واوديسن الذي سجل ألف اختراع منها الفونوغراف والقنديل الكهربائي ، وما فضل ما وصل اليه العرب من الرقي إذا قسناه باختراع الطائرات والمدافع والراديو والسينما ؟ »

وسوء القصد في مثل هذا التحدّي ظاهر ، وفساده أشد ظهوراً ، إننا لانقيس عبقرية فيلسوف أو عالم ما ، بمقدرة مخترع أتى بعده بأحد عشر قرناً على الاقل ، ولا نجحد فضل المتقدم (في الزمن) إذا استطاع احد المتأخرين ان يستخرج من جهود الذين تقدموه رأياً نظرياً ما او أداة عملية يراها

الناس بأعينهم ويلمسون فعلها بايديهم . إن الرجل الأول الذي خطر له في بقعة من بقاع مابين النهرين وفي ساعة مجهولة من ساعات التاريخ ان يقطع جذع شجرة ضخمة قطعاً مستعرضاً ليجعل منها دولابين اثنين (غير تامي الاستدارة) ويضع عليهما عربة يستخدمها في نقل بعض أثقاله ، لأعظمُ قيمة في تاريخ تقدم العلوم من مخترع دواليب الكاوتشوك ومن مخترع الآلة التي تقسم الثانية الواحدة من الزمن عشرة آلاف جزء ، كل جزء منها مساو لكل جزء آخر من غير ان تخطىء في ذلك ابداً . إن جميع المخترعين العظام في كتب التاريخ وفي غرف المدارس والمعامل ، حتى اولئك الذين علقت صورهم في المتاحف ونصبت تماثيلهم في الساحات العامة ، مدينون كلهم لذلك العبقري المجهول الذي كشف لهم عن اعظم مبدأ من مبادىء علم الحيل (الميكانيك) بصنع الدولاب الفطري الاول .

ولو أحببنا نحن ان ننتقد رجال الفكر في الغرب بمثل هذه المقاييس التي يستعملها رجال الاستعمارين السياسي والثقافي إذا ذكروا علماءنا وفلاسفتنا ، لما نجا فيلسوف واحد من تقدمر أو من ملاحظة قاسية . وسأقدم لك هنا مثلاً واحداً لترى منه كيف يجب ان يكون الحكم على عباقرة العالم :

أعظم الفلاسفة بلا ريب ارسطوطاليس ، ولكن ارسطاليس نفسه ارتكب اخطاء دفعت المدنية العالمية عشرين قرناً إلى الوراء : لقد جاء قبل ارسطو علماء وفلاسفة اكتشفوا مبادىء صحيحة في عالم الطبيعة ، فلما جاء هو غفل عنها ولم يدرك وجه صوابها فرجع الى القول بما كان قد ظهر خطأه من قبل .

مما امتازت به العبقرية اليونانية الأولى أنها تركت نظرية العناصر الاربعة ، وهي ان الاجسام الطبيعية في عالمنا مركبة من الماء والهواء والتراب والنار بنسب مختلفة ، وقالت : بأن جميع الاجسام في العالم من عنصر واحد ، وإنما تختلف الاشياء بعضها من بعض باختلاف عدد ذرات ذلك العنصر

الواحد وباختلاف ترتيب تلك الذرات نفسها في الأجسام المختلفة. ثم ان الفلاسفة الاقدمين نظروا في الثقل النوعي وفي مقاومة الماء والهواء للاجسام؛ وبعدئذ عطفوا على الافلاك وأنكروا ان تكون الأرض مركزاً للعالم، وانكروا ان تكون الارض مسطحة ثابتة، وقالوا: بل هي سابحة في الفضاء.

وجاء أرسطو (٣٨٤ — ٣٢٢ ق.م) فرفض (المذهب الذري) ورجع الى نظرية العناصر الأربعة؛ ثم أعاد الارض الى مركز النظام الشمسي. وبعدئذ قال بأن الجسمين المختلفي الثقل إذا سقطا من شاهق فان سرعتها في السقوط تتناسب مع ثقلهما تناسباً رأسياً — ومعنى ذلك أننا اذا ألقينا من شاهق حجرين، وزن احدهما رطل واحد ووزن الآخر رطلان اثنان، فان الحجر الثاني يصل الى الارض في نصف المدة التي يتطلبها الحجر الاول. ولا شك في أن هذا الرأي خاطئ مما نعرفه اليوم في موضعه من كتب الطبيعيات. ولما ادرك العلماء اخطاء أرسطو وبدأوا باصلاحها منذ أواخر القرن الخامس عشر للميلاد كانت المدنية قد أضاعت من عمرها ثمانية عشر قرناً كاملاً او تزيد. ولكن هل يجوز لنا ان نشتم أرسطو أو ان نحمل عليه اللوم الشديد؟ لايجوز لنا ذلك، فان الرجل لم يسيء القصد بعمله ولكنه اجتهد فاخطأ. ومن اجتهد واخطأ فله أجر واحد، ومن اجتهد واصاب فله أجران.

فاذا أخذ الغربيون على العرب اخطاء ومآخذ، وكانوا على حق، فهذا شيء ماعريت منه أمة من الامم حتى يعرى منه العرب. وأما إذا كانت مآخذهم علينا وعلى قومنا من باب انكار فضل اسلافنا وسلب حقنا في اداء رسالتنا الثقافية فالواجب علينا ان نكشف عن حقنا وعن فضل اسلافنا. وهذا هو الغرض الذي من أجله وضع هذا الكتاب.

من أجل ذلك كله يجب علينا، إذا اردنا ان نحكم على جهود فرد او جهود أمة، ان نعتبر الزمن الذي ظهرت فيه تلك الجهود وان نوقن أن للمتقدم فضلاً أبداً على المتأخر؛ لأن عنصر الابتكار والابداع يكون عادة عند المتقدمين أكثر منه عند المتأخرين؛ والمتأخر في الزمن يستفيد دائماً من جهود

الذين سبقوه، ولذلك يكون فضله دائما جزءاً من فضلهم. ثم إذا اتفق ان أحد المفكرين من العلماء والفلاسفة عثر عثرة، فيجب ان ننظر فيها: فان كانت صادرة عن جهل او مقصد سيء فيجب أن ننزع عن صاحبها صفة العلم والفلسفة جملة واحدة؛ وأما اذا كانت راجعة الى خطأ اجتماعي، يعني الى الاتجاه الفكري في أمة من الامم أو في زمن من الازمان فيجب ان نتساهل فيها، لأن الفرد لايستطيع ان ينفلت من بيئته ولا من اتجاه التفكير في بيئته بسهولة. ولكن على قدر انفلاته من ذلك تكون عبقريته؛ والانصاف في ذلك يقضي ألاّ نبخس الناس أشياءهم.

٣. ولما خرج العرب بالاسلام من جزيرتهم وبسطوا فتوحهم في الشرق والغرب كانت كل صلة ثقافية بالعالم القديم قد انقطعت: كانت أوروبة غارقة في غزوات البرابرة المنحدرين اليها من الشرق والشمال، وكانت بقايا معالم المدنية فيها تتقصف تحت سنابك البرابرة الغزاة. أما نتائج انحدار البرابرة الى اوروبة فبحسبك ان تعرف ان قضاءهم على الامبراطورية الرومانية في الغرب — في ايطالية وما إلى غربها — عام ٤٧٦ م (١٤٦ قبل الهجرة) كان مبدأ للعصور الوسطى، العصور المظلمة في تاريخ اوروبة.

ثم إننا اذا التفتنا الى اليونان نفسها وإلى اليونانيين أنفسهم — وهم الذين يجب ان يكونوا ورثة الفلسفة القديمة والأمناء على نتاج عباقرتهم من عهد ثاليس الى عهد سقراط فأفلاطون فأرسطوطاليس، فالى الذين خلفوا هؤلاء في حمل مشعل الفكر الانساني، نجدُ أمراً عجباً: نجد ان هؤلاء اليونانيين قد فتشوا المكاتب والمدارس والخزائن عما فيها من الكتب فجمعوها وكدّسوها في الدهاليز والاقبية وحالوا بينها وبين طلاب العلم ورواد النور والباحثين عن الحقيقة، وقد أجمع مؤرخو الفلسفة على ان الروم (اليونانيين) قد طمروا هذه الكتب منذ دخلت النصرانية الى بلادهم.

٤. في هذا العالم المظلم انبرى العرب الى إداء رسالة من اسمى الرسالات والى الاضطلاع بعبء من إفدح الأعباء: ان العرب الذين خلعوا عن اعناق

البشر نير الامبراطوريات القديمة قد انبروا الآن ليفكوا عن اعناق البشر اغلالاً أشد خطراً ... لقد أرادوا ان يخرجوا البشر مرة ثانية من الظلمات الى النور فعمدوا الى هذه الكتب التي كان اكثرها قد تهرأ في اقبية القصور ودهاليز الهياكل فنقلوها الى اللغة العربية : الى اللغة التي قدّر اهلها العقلَ حق قدره ، الى اللغة التي نزل فيها قوله تعالى : « إن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها ، وبثَّ فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض ، لآيات لقوم يعقلون » ؛ إلى اللغة التي في كل سورة من سوَر كتابها وفي كل حديث من أحاديث رسولها وفي كل قول من اقوال فقهائها الأولين حث على طلب العلم ودعوة الى التفكير في خلق السموات والارض وما خلق الله من شيء ، وحمل على الاعتبار والتأمل في مظاهر هذا العالم الطبيعية والعقلية والروحية .

ومع « أن نقل العلوم ، كما يعلم المنصفون ، مهم كابتداعها وابتكارها(١) » فان العرب لم يكتفوا بنقل الفلسفة القديمة من اللغة اليونانية الى اللغة العربية فقط ، بل درسوها وشرحوها وفسروا الغامض منها بقدْر ما كانت تسمح لهم الممكنات وأمانة النقلة السريان الذين كانوا كثيراً مايدسون في الكتب المنقولة اشياء ليست منها او يبدّلون فيها او يحذفون بحسب مايصل اليه رقيهم العقلي وبحسب مايمليه عليهم هواهم الديني والمذهبي .

وهكذا حمل العرب الفلسفة من الأعصر القديمة الى الأعصر الحديثة فكانوا الاساتذة الذين ثقفوا العالم الحديث بنتاج العالم القديم . ولقد فتحوا بذلك أمام التفكير الأوروبي آفاقاً جديدة وهزوا العقل الاوروبي وحملوه

(١) مآثر العرب في الرياضيات والفلك للاستاذ منصور حنا جرداق ، استاذ الرياضيات العالية في الجامعة الاميركانية في بيروت (بيروت ١٩٣٧) ص .

على البحث والمناقشة في أمور كان يأخذها بالتسليم والخضوع . ولو لم يفعل العرب ذلك « لتوقف سير التمدن والعلوم بضعة قرون ، ولبقيت تلك الاختراعات والمكتشفات مهملة وغير مفيدة . زد على ذلك ان نقل العرب العلوم لم يكن بدون اختيار أو بدون تفكير وتفهم وإمعان نظر واعمال روية ، بل كان حيوياً عن طريق الاختيار والفكر ودليلاً على قوة الابتكار والابتداع وروح الاستقلال الفكري ، ناهيك بما زادوا عليه من اوضاعهم ومبتكراتهم ، فقد اخذوا من كل أمة احسن ماعندها واستخرجوا منها جميعها وحدة تامة لاتتجزأ[1] » .

٥ . ومن دلائل العبقرية رحابة الصدر والحلم والتسامح . ولقد ظهرت هذه كلها في الفلسفة الاسلامية . وإذا نحن استثنينا الامام الغزالي الذي كان صدره أحياناً يضيق باقوال الفلاسفة خوفاً على إيمان العامة واطمئنانهم ان يتزعزعا ، وجدنا أن فلاسفتنا كلهم قد اتصفوا بالنضج العقلي والصدر الرحيب . حتى أن الغزالي نفسه كان ارحب صدراً واسمى فكراً من كثيرين من الفلاسفة الاوروبيين المشهورين قبله وبعده .

تأمل الحلم الجبار والعقل النير والاشراف على العالم من عَلٍ في قول فيلسوفنا العربي ابن رشد : « يجب علينا اذا ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه « وعذرناهم ! » .

وقد رأى ابن رشد العظيم أن الآراء الصحيحة قد توجد عند المسلمين وقد تكون عند غير المسلمين ، فدعني اذكر لك ما قاله بلغته هو على مافيها من ضعف في التركيب ، قال : « فبيّن أنه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك

(١) مآثر العرب ص ٧ .

في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في الصحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة : وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام » .

ولعلك لاتعلم مقدار حلم ابن رشد وعظمته حتى تعلم ما قاله عنه نفر من فلاسفة الغرب الذين جاءوا بعده بقليل ، فقد سماه بعضهم (١) « الملعون » ، وقال بعضهم : « ان ابن رشد كلب كلِب ينبح على النصرانية » . وازن لنفسك بين قول فيلسوفنا وبين اقوال فلاسفتهم ثم قل ماذا ترى .

ولقد كان العرب مع عظمتهم وتسامحهم متواضعين تواضعاً حقيقياً .

أما التواضع الحقيقي الذي تقصده هنا فليس التساهل ، بل هو ترك الغرور بما وصل اليه الانسان من العلم الصحيح : ان العرب لم يستعبدوا الناس بعلمهم بل وهبوهم إياه ووهبوهم إياه خالصاً صحيحاً . وهذا التواضع الجميل تلقاه فلاسفتنا عن اسلافنا العظام الذين ثاروا على نفر كانوا يحاولون احياناً ستر جهلهم بانتحال التواضع وترديد اقوال التقوى ؛ روى الجاحظ في البيان والتبيين (١ : ٢١٦) أن عمر بن الخطاب سأل رجلاً عن شيء ، فقال الرجل : « الله اعلم ! » فقال عمر : « لقد شقينا ان كنا لانعلم ان الله أعلم ؛ إذا سئل احدكم عن شيء لايعلمه فليقل : لاعلم لي » . وكان مالك بن انس يقول : « من قال : لا أدري فقد افتى » . وقالوا : « لا أدري » نصف العلم !

وكذلك أجلّ العرب العلم بطرق مختلفة : أجلوه باحترام العلم والعلماء وبالتجليد الجميل وتشييد المدارس والمكاتب وما إلى ذلك مما يفعله من يفقه العلم ومن لايفقه العلم ، إلا انهم أجلوا العلم ايضاً بطريق فذ بارع : لقد حرصوا على نشر العلم بين الناس بعد ان كان العلم في كل مكان سراً من الأديرة وتجارة من تجارات رجال الدين وميزة من ميزات بعض الملوك والأمراء . ولقد أجلوا العلم بتقديمه على كل شيء ، حتى على العبادة وعلى الايمان ؛ حتى كان الامام الغزالي يقول : إن الايمان التقليدي الموروث عن الآباء

---

(١) راجع ذلك مفصلاً في آخر الفصل الخامس .

والأجداد لا قيمة له اذا لم يقترن « بالعلم اليقيني ، وهوَ الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . . . » ولقد فصّل لنا الغزاليّ أحواله حينما تعرى من عقيدته الموروثة وظل في الشك مدة طويلة . بعدئذ راح يتفحص الطرق التي تفضي بسالكها الى الحقيقة . اعتبر هذا ثم اعلم ان فقهاء اوربة — الذين كانوا يعدون في قومهم فلاسفة — ظلوا بعد الغزّالي زمناً طويلاً يرفعون أصواتهم معبرين عن فلسفتهم بقولهم : « اعتقد ثم حاول ان تفهم » .

وبينما كان الخلفاء الأمويون والعباسيون حتى الخلفاء الراشدون كالامام عليّ يجادلون الخوارج والنصارى واليهود والصابئة والمجوس بالتي هي أحسن ويعقدون لهم مجالس المناظرة ويفسحون لهم المجال في البلاط ودور العلم ودواوين الدولة ويُدرّون عليهم الأرزاق والعطايا ليستفيدوا من علمهم ومقدرتهم في غير اللغة العربية ، كان الذي يجسر على تبيان فضل العقل في اوروبة يربط الى سارية مركوزة في نار متأججة او تُشدّ أطرافه الاربعة الى اربعة جياد ينهال عليها الموكلون بها بالسياط .

ان اجلال العلم الحقيقي إنما هو الحرية المطلقة في طلب العلم وفي معالجة الآراء . وتلك نعمة لم ينعم بها إلا من استظل بظل الدولة العربية حتى ان اليونان لم يبلغوا في ذلك مبلغ العرب . ألم يحكم اليونان على سقراط بأن يتجرع السمّ لانه كان يُفسد الشبانَ بتمرينهم على التفكير !

* * *

بعد هذا التمهيد البسيط يجدر بي ان أفضيَ بك الى معارج العبقرية العربية في العلوم المختلفة وفي الفلسفة . على انى سأسلك بك طريقاً جَدَدا لأن العرب قالوا : من سلك الجدد أمِنَ العثار . وسألجأ في ذلك الى العرض البسيط والالمام اليسير كالرسام الذي يرسم على قرطاس او لوح خطوطاً معدودة فيمثل بها قصراً فخماً او خضماً هائجاً او روضة غناء

أو غادة حسناء ؛ ذلك لأن الخطوط اليسيرة المستخرجة بالتفكير والمثبتة بالتروي تخلع على المرسومات صورة أوضح وخصائص أقوى من الخطوط المزدحمة من غير روية ولغير ضرورة . من اجل ذلك لن أذكر كل ما فعله العرب ، ولن افصل كل ما أثبته هنا مما فعلوه .

إنني لن أجعل كتابي هذا تاريخاً للعلم والفلسفة عند العرب ولا قاموساً لأسماء فلاسفتنا وعلمائنا او دائرة معارف لجهودهم ، بل سأكتفي بالاشارة الى ما سبقوا اليه او دل على عبقرية صحيحة في ما عالجوه وادراك حقيقي لما بحثوا فيه . وربما جعلت صورة عبقريتهم أشدّ بروزاً بذكر حال العلم عند الغربيين في عهدهم ، ذلك لأن الحكم الصحيح على شيء ما يجب ان يكون دائماً بالاضافة الى العصر الذي نبع فيه ذلك الشيء او اتسع ، ولأن العرب أيضاً قالوا : وبضدها تتميز الأشياء .



الفصل الأول

الكلمُ والجوامعُ

١ — الكلمُ والجوامعُ جمل قليلة عدد الألفاظ تدل على اختبار صحيح او رأي صائب . والكلم الجوامع او جوامع الكلم — وقد تعرف أيضاً باسم « الفصول » — معروفة عند جميع الامم ، ولكنها عند العرب أشد انتشاراً ؛ واذا كانت عند الامم تجري على ألسنة حكمائها فانها عند العرب تجري على ألسنة الحكماء وعلى ألسنة العامة ايضاً .

والكلم والجوامع من « باب الحكمة » لأنها آراء متفرقة غير منسوقة في نظام ما ، لا من « باب الفلسفة » ولكن بما ان الكلم الجوامع شديدة الدلالة على عبقرية المجموع رأيت ان اعالجها في هذا الكتاب ؛ وبما انها تنسب عادة الى طور متقدم في حياة الامم العقلية رأيت ان اجعلها في الفصل الاول .

ومع ان المقصود ان تكون الكلم الجوامع عادة نثراً ، فان ما انتثر منها في الشعر يمكن ان يكون من هذا الباب ايضاً . من اجل ذلك كله يرى القارئ في هذا الكتاب بحثاً قصيراً يتناول « الحكمة » عند العرب في النثر والشعر على السواء .

٢ — اشتهر العرب في الجاهلية بالامثال — والامثال عادة ، جملٌ قصيرة مبنية على ملاحظات متكررة او اختبار واقع في عالم الطبيعة او عالم المعقولات . والمنتظر في الامثال ان تدل على امور خاصة ، ولكنها أحياناً تكون عامة وتضمن حكما سامية اذ تدل على نظرة صائبة وتنكشف عن فكر نقاد .

تأمّلْ هذه الاقوال ترَ فيها شيئاً مما أشرنا اليه : رُبَّ عجلة تهبُ

رَيْثاً — إتّقِ شرَّ مَنْ أحسنتَ إليه — من مأمنه يؤتى الحذرُ — من سلك الجدد أمن العثار — أعط القوس باريها — الحرب خدعة — أول الحزم المشورة — الخطأ زاد العجول — أطول من الدهر — يوم لنا ويوم علينا — يدك منك وإن كانت شلاءَ .

٣ — على انك واجد في الشعر الجاهلي أمثالاً وحكماً أبرع من هذه لانها اكثر انتظاماً واتساقاً ، ولانها لم تدخل في الشعر إلا بعد « إعادة نظر » ولأن الشاعر يحاول عادة ان يتخير من هذه الامثال والحكم او يشتق منها ما هو خايق بشعره فتجيء عصارة للاختيار العام ونظرة أعمق في الحياة وأشمل لها . وسأختار هنا من شعراء الجاهلية شاعرين فقط : طرفة القتيل الشاب وزهيراً الشيخ الحكيم .

أما طرفة بنُ العبد البكري فعد قتل في جنوبي بلاد العرب في غارة ، وكان يومذاك شاباً ولكن فوق الثلاثين على الأرجح . وأساءت الحياة الى طرفة وأساء اليه اهل الحياة واهله ايضاً ، إذ حرمه أعمامه إرثه من ابيه ، فانقلب مادياً لا يبصر من الحياة إلا ناحية اللذة العاجلة ولا يرى الدنيا إلا كشجرة مثمرة ان انت لم تمتع بظلها وتأكل من ثمرها فاءَ الظل وفسد الثمر وسقط وأضعت انت في الحياة كلها كل ما فيها من فرصة مؤاتية . فليس للبشر حظ إلا في ما يأتونه في حياتهم الدنيا ، أما الخلود في الدنيا فليس إلا للحجارة او لما هو في معناها . ولقد عبر طرفة عن ذلك كله تعبيراً بارعاً فقال :

وظلم ذوي القربى أشد فضاضة	على النفس من وقع الحسام المهندِ
أرى قبر نحام بخيل بماله	كقبر غوي في البطالة مفسد :
ترى جثوتين من تراب عليهما	صفائح صم من صفيح منضد
ألا ايهذا اللائمي احضرَ الوغى	وان أشهد اللذات هل انت مخلدي؟
فان كنت لا تستطيع دفع منيتي	فدعني ابادرها بما ملكت يدي .

وأما زهير بن أبي سُلمى الشيخ الحكيم فقد تجلت عبقريته في انه دعا الى السلم في زمن كان العالم كله غارقاً في الحروب يعتقد ان الحرب هي السبيل الوحيد لحل المشاكل . لقد كانت اوروبة منذ أواخر القرن الرابع للميلاد غارقة في غزوات البرابرة الهون والجرمان في اليونان وفي ايطالية وفرنسة وانكلترة وفي شبه جزيرة ايبرية (اسبانيا والبرتغال) . وكذلك كانت الحرب بين الامبرطوريتين الفارسية والبيزنطية (الرومية) قائمة على قدم وساق . ولم تكن بلاد العرب نفسها أسعد حظاً ، فقد كانت الغزوات والغارات فيها مستمرة لا تنقطع . وحينما كان زهير يبلو الحياة نشبت في بادية نجد حربان دامت كل واحدة منها اربعين سنة : حرب البسوس وحرب داحس والغبراء .

في هذا الجو الذي لا تسمع فيه الاذن الا اصوات السلاح ولاينصرف الفكر فيه الى غير الحرب ولا يقضي البشر حياتهم في غير العداوة قام زهير بن ابي سلمى يدعو الى السلم وينفر الناس من الحرب باظهار ويلاتها ، ويعلن ان كل غرامة مهما كانت باهظة تعود خفيفة في جانب النعمة التي يضيفها السلام على الناس .

فلما فكر هَرِمُ بن سنان والحارث بن عوف ان يقفا الحرب ، حرب داحس والغبراء ، بأن يدفعا ديات القتلى من مالهما ، لأن الفصل في احوال القتلى في حرب دامت اربعين سنة امر شبيه بالمستحيل او هو المستحيل ، نهض زهير بن ابي سلمى يمدحهما فيقول :

يميناً لنعمَ السيدان وُجدتما   على كل حال من سَحِيلٍ ومُبرَمِ
تداركتما عبساً وذُبيانَ بعدما   تفانوا ودقوا بينهم عطر مَنشم
وقد قلتما : ان ندركِ السلم واسعاً   بمال ومعروف من الأمر نسلم
وما الحرب إلا ما علمتم وذُقتمُ   وما هو عنها بالحديث المرجّم
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة ،   وتضرَ إذا ضرّيتموها فتضرم !

٤ — وفي الحديث الشريف كثير من جوامع الكلم . ولقد كان الرسول نفسه يعد كلامه من ذلك فقال (١) : « أعطيتُ جوامع الكلم » . فما رُوي عنه من جوامع الكلم السامية قوله : اليد العليا خير من اليد السفلى — اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا — الدين المعاملة — الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم — لن يهلك امرؤ بعد مشورة — رأس العقل بعد الايمان بالله مداراة الناس — علو الهمة من الايمان — التمسوا الرزق في خبايا الارض — التدبير نصف المعيشة — حسن السؤال نصف العلم — السعيد من وُعظ بغيره — المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء ، وأصل كل داءٍ البردة وهي إدخال الطعام على الطعام — قوام المرء عقله ولا دين لمن لا عقل له .

٥ — وكذلك اشتمل نهج البلاغة على كثير من جوامع الكلم لعل ابرزها في نواحي العبقرية ادراك الامام علي كرم الله وجهه للسياسة العسكرية في القتال . قال يؤنب اهل الكوفة :

ألا واني قد دعوتكم الى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً وسراً واعلاناً ، وقلت لكم : اغزوهم قبل ان يغزوكم ، فوالله ما غُزيَ قوم في عقر دارهم إلا ذلوا : فتواكلتم وتخاذلتم حتى شُنت عليكم الغارات ومُلكت عليكم الاوطان ... يا أشباه الرجال ولا رجال ، حلوم الاطفال وعقول ربات الحجال ... لوددتُ اني لم اركم ولم اعرفكم معرفةً جرّت والله ندماً ... ولقد أفسدتم علي رأيي بالعصيان والخذلان حتى قالت قريش : إن ابن ابي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب .

لله ابوهم ! وهل احد منهم أشد لها مراساً واقدم فيها مقاماً مني : لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين ، وها أنا قد ذرّفت على الستين ؛ ولكن لا رأي لمن لا يُطاع !

---

(١) البيان والتبيين ٢ : ٢١

وللامام علي من الحكم المتفرقة قوله : قيمة كل انسان ما يحسن — من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه — قدر الرجل على قدر همته — الظفر بالحزم والحزم باجالة الرأي والرأي بتحصين الاسرار — الغنى في الغربة وطن والفقر في الوطن غربة — لا تستح من اعطاء القليل فان الحرمان أقل منه — الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق — من ترك قول لا أدري اصيبت مقاتله .

***

قد تجد عدداً من اقوال الامام علي واردة في الحديث الشريف ؛ وقد تجد عدداً منها ومن الأحاديث ايضاً منسوبة الى الجاهليين . ان هذه الاقوال سواء أكانت من الحديث او للامام علي او للجاهليين ، فانها تدل بلا ريب على عبقرية العرب في الجاهلية او في الاسلام . وهذا هو مكانها .

٦ — ويجب أن نعد في هذا الباب عبد الله بن المقفع صاحب كتاب كليلة ودمنة وكتابي الأدب الكبير والادب الصغير :

وعبد الله بن المقفع فارسي الأبوين ولكنه نشأ في البصرة نشأة فارسية عربية معاً ثم دخل في الاسلام وقد بلغ اشده او كاد ، ثم قتل — قيل على الزندقة وقيل غير ذلك — عام ١٤٢ هـ (٧٥٩ م) وعمره نحو ستة وثلاثين عاما .

ليس كتاب كليلة ودمنة منقولاً عن الفارسية اذا اعتبرنا ان النقل إنما هو حمل الآراء من لغة الى لغة بلا زيادة ولا نقصان . واغلب الظن ان ابن المقفع أخذ بعض القصص الهندية ثم رتبها في كتابه ومزجها بالآراء واستخرج منها الحكم وضرب في أثنائها الأمثال . اضف الى ذلك كله ان ثمت آراءً إسلامية محضاً لا يجوز ان تكون جزءا من الاصل الهندي ولا ان تكون زيادة من الترجمة الفارسية فيما زعموا [1] .

---

(١) راجع دراسات قصيرة ... ابن المقفع ص ١٥ وما بعدها .

وتجلى عبقرية ابن المقفع الشاب الذي لم يُعمرْ أكثر من ست وثلاثين سنة في ناحيتين : في تنسيق كتاب كليلة ودمنة حتى استطاع ان يخرج منه كتاباً عماياً قيا غطت شهرته وفائدته على ما يتمكن ان يكون تمت من اصول هذه الكتاب . فاذا انت بحثت اليوم في المكاتب واستعرضت نسخ كليلة ودمنة في اللغات الأجنبية وجدتها كلها منقولة عن النسخة العربية لعبد الله بن المقفع ، حتى النسخة الهندية والفارسية .

ثم ان هنالك لعبد الله بن المقفع آراءً صحيحة في نفسها صائبة في مراميها ، وهي مبثوثة في كليلة ودمنة وفي كتابي الادب الكبير والصغير ، وتراها مزدحمة الى درجة تعجب معها بفكر هذا الرجل الذي لا يكل ؛ وخصوصاً اذا رأيت قوماً يُعجبون بالفكرة بعد الفكرة في القصيدة الطويلة والكتاب الضخم ، وانت ترى الى جانب ذلك ابن المقفع يكتب فلا يورد إلا فكرة في إثر فكرة لا ينقطع له سيل ولا ينضب له معين .

ويزيد إعجابك بابن المقفع ان آراؤه ليست « فلسفية ما ورائية (١) » بل هي آراء عملية فَهِمَ صاحبها الحياة فهماً صحيحاً كما يحياها الاطفال والشبان والكهول والشيوخ ؛ فكلما عُدتَ في قراءة كتب ابن المقفع وجدت فيها شيئاً جديداً لم ينكشف لك بالامس قبل ان تصل قافلة عمرك الى الساعة التي انت فيها . وأرى ان نكتفي الآن بهذه الكلم الجوامع التي ختم بها ابن المقفع كتاب الأدب الكبير يصف فيها صديقاً له :

« إني مخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عيني ؛ وكان رأسَ ما أعظمه في عيني صِغَرُ الدنيا في عينه . كان خارجاً من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يُكثر اذا وجد ... ، وكان خارجاً من سلطان الجهالة فلا يقدم إلا على ثقة ومنفعة . وكان اكثر دهره صامتاً فاذا قال بذّ (٢) القائلين . وكان يرى متضاعفاً مستضعفاً ، فاذا جاء الجد فهو الليث عادياً .

---

(١) ما ورائية : تتعلق بما وراء الطبيعة . (٢) غلب .

وكان لا يدخل في دعوى ولا يشرك في مراء(١) ولا يدلي بحجة حتى يجد قاضياً فهما وشهوداً عدولاً ... وكان لا يشكو وجعاً الا عند من يرجو عنده البرء ، ولا يصحب إلا من يرجو عنده النصيحة لهما(٢) وكان لا يتبرم ولا يتسخط ولا يتشهى ولا يتشكى ، ولا ينتقم من الولي ولا يغفل عن العدو ولا يخص نفسه دون اخوانه بشيء من اهتمامه بحياته وقوته . فعليك بهذه الاخلاق ، ان أطقت ، ولن تطيق ؛ ولكن اخذ القليل خير من ترك الجميع » .

٧ — وكثرت الكلم الجوامع بعد ابن المقفع في كل فن ، ولكني سأكتفي هنا بثلاثة شعراء نزلت الحكمة في دواوينهم منزلاً لم تنزله في دواوين غيرهم ، هم أبو تمام والمتنبي والمعري .

وأبو تمام شاعر رومي الاصل ولد في جاسم بحوران في الثلث الاخير من القرن الثاني للهجرة ، ولكنه انتقل مع ابيه الى دمشق ، ثم دخل هو في الاسلام قبل ان يتجاوز العاشرة من عمره او بعد ان جاوزها بقليل . ونشأ شاعرنا في دمشق ثم في حمص ثم في مصر نشأة عربية خالصة ، وهو الشاعر الذي نشر لواء القومية العربية بأوسع مظاهرها في شعره . واشتهر ابو تمام بأنه شاعر حكيم ، وكانت حكمته تدور حول اقتناص المعاني الكثيرة الغريبة في ألفاظ يسيرة فصيحة او غريبة ، فمن أجمل حكمه قوله :

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى؛ ما الحب إلا للحبيب الأول !
كم منزل في الارض يألفه الفتى ، وحنينه أبداً لأول منزل .

هذا المعنى الجميل المبتكر في الشعر العربي — والذي لا نكاد نعرف له في الشعر الغربي إلا مثالاً بسيطاً (٣) عند لامارتين الافرنسي الذي جاء بعد أبي تمام بألف سنة شمسية ، اللهم او تزيد — ليس المعنى المخترع الوحيد عند أبي تمام.

(١) جدال . (٢) أي للصاحب والمصحوب .

(3). L'homme revient toujours
A ses premiers amours .

يقول ابن رشيق في كتابه العمدة في صناعة الشعر ونقده : « واكثر المولدين معاني وتوليداً فيما ذكر العلماء أبو تمام » وعرض ابن الأثير في كتابه المثل السائر لاختراع المعاني فقال : قد قيل ان أبا تمام اكثر الشعراء المتأخرين اختراعاً للمعاني ؛ وقد عددت معانيه المبتدعة فوجدت ما يزيد عن عشرين . واهل هذه الصناعة يكبرون ذلك ؛ وما ذلك من ابي تمام بكبير !»

ومن معاني ابي تمام التي لا تزال سائرة على وجه الدهر مع إصابة رأي وابتكار قوله :

* فلم يجتمع شرق وغرب لقاصد ولاالمجد في كف امرئ والدراهم .
* لا شيءَ ضائرُ عاشق ؛ فاذا نأى عنه الحبيب فكل شيءٍ ضائره .
* وطول مقام المرء في الحي مخلقٍ لديباجتيه فاغترب تتجدد .
فاني رأيت الشمس زيدت محبة الى الناس ان ليست عليهم بسرمد .
* واذا أراد الله نشر فضيلةٍ طويت أتاح لها لسانَ حسود .
لولا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يُعرف طيبُ عَرفِ العود .

٨ — ولقد كانت عبقرية المتنبي ، الشاعر العربي الاصل ، في حكمه من باب آخر ، ذلك انه ضرب حكمه أمثالاً تسير على ألسنة الناس حتى صدق اديب فلسطين اسعاف النشاشيبي في قوله : « ما اجتمع اثنان يتباحثان إلا كانَ المتنبي ثالثهما » يعني لكثرة ما يستشهدان بشعره .

ولم يخطئ الغربيون حينما اهتموا بالمتنبي منذ القرن الثامن عشر ، ولم يخطئوا حينما احتفلوا مع الشرق بمرور الف عام هجري على وفاته (١٣٥٤هـ، ١٩٣٥م) . على ان الاستشهاد بحكم المتنبي التي تجري على كل لسان مجرى الامثال يخرج عن نطاق هذا الكتاب ، ولكن لا بد من إثبات الأبيات التاليات :

* ما كل ما يتمنى المرءُ يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن
* إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا .

ووضع الندى في موضع السيف بالعلى   مضر كوضع السيف في موضع الندى

* نصفو الحياة لجاهل او غافل   عما مضى منها وما يتوقع ،

ولمن يغالط في الحقائق نفسه   ويسومها طلب المحال فتطمع .

* من أطاق التماس شيء غلابا   واغتصابا لم يلتمسه سؤالا .

كل غاد لحاجة يتمنى   ان يكون الغضنفر الرئبالا .

وللمتنبي مقطوعة جميلة فيها حكم تدل على فهم صحيح لحقائق الامور ، للحقائق التي يعمل البشر عادة بظاهرها فقط ، يحملهم على ذلك عنجهية وحمية جاهلية ورياء اجتماعي ، قال :

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا   وعناهم من امره ما عنانا؛

وتولوا بغصة كلهم منـ   ـه وان سر بعضهم أحيانا.

ربما تحسن الصنيع لياليـ   ـه ولكن تكدر الاحسانا .

وكأننا لم يرض فينا بريب الدهـ   ـر حتى أعانه من أعانا .

كلما أنبت الزمان قناة   ركب المرء في القناة سنانا .

ومراد النفوس أهون من ان   نتعادى فيه وان نتفانى .

غير ان الفتى يلاقي المنايا   كالحات ولا يلاقي الهوانا .

ولو ان الحياة تبقى لحي   لعددنا اضلنا الشجعانا

واذا لم يكن من الموت بد   فمن العجز ان تموت جبانا .

كل ما لم يكن من الصعب في الانـ   ـفس سهل فيها اذا هو كانا.

٩ — والشاعر الذي قصد ان يكون شعره في الحكم خاصة هو الشاعر العربي التنوخي أبو العلاء المعري الذي يحتفل العالم العربي اليوم (١٣٦٣هـ. ١٩٤٤ م) بمرور ألف عام هجري على مولده .

يقول الدكتور رضا توفيق[1] : لقد كان المعري في فلسفته الاخلاقية مثالياً ولم يكن ماديا؛ ولقد اوضح فكرة قدماء الفلاسفة في الاخلاق وزاد

(١) مجلة الأمالي ، السنة الأولى ، العدد ١١ ، ص ٥

في ايضاحها على المتأخرين منهم فكان لنا في لزومياته اعظم دستور أخلاقي على الاطلاق . خذ هذا البيت الواحد :

فلتفعل النفسُ الجميلَ لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها .

وتجلى عبقرية المعري في غير لزومياته ايضاً ، انها تجلى في رسالة الغفران . واذا كان دانتي الايغيري الايطالي يعد بملحمته « الكوميديا الالهية » عبقرياً حقاً ، فانه مدين بعبقريته هذه بلا ريب لشاعرنا الحكيم ابي العلاء المعري. إنه مدين له الى درجة ان بعض التفاصيل التي في الكتابين ، في رسالة الغفران وفي الكوميديا الالهية ، واحدة مع ان دانتي ولد بعد المعري بثلاثمائة عام هجري كامل ، ولد المعري سنة ٣٦٣ هـ وولد دانتي سنة ٦٦٣ هـ (١٢٦٥م) .

وقلد دانتي رسالة الغفران للمعري في تفاصيل كثيرة فان كلا الشاعرين ، المعريّ ودانتي ، اتخذ رسالته سبيلاً الى اظهار مقدرته الادبية واللغوية وإلى ابراز معرفته بالتاريخ والى التعبير عن فلسفته الدينية . وكذلك اتخذ كلاهما الاشخاص الذين لقيهم في الجنة وفي النار من البشر المعروفين في أيامه وقبل أيامه ، او اتخذهم من الجن ايضاً . وجعل الشاعران اهل الجنة جماعات جماعات واهل النار أفراداً أفراداً . ثم ان كلا الشاعرين وضع في الجنة نفراً من الناس ليسوا من اهل دينه ، ووضع في جهنم قوماً من اهل ملته ، ولم ينس دانتي ان يقلد المعري في لقيان آدم في الجنة وسؤاله عن اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقها الله ؛ ولا في ان يلتقي قبل ان يصل الى جهنم بالأسد الذي لقيه المعري ، الى غير ذلك من وجود التقليد . ومع ان الكوميديا الالهية من ناحية التفصيل والشمول أبرع ، فان لصاحب رسالة الغفران فضلَ السبق والابتكار ، والابتكار أدل على العبقرية(١) .

---

(١) راجع تفصيل ذلك كله في حكيم المعرة ص ٩٤ — ١٠٠

الفصل الثاني

علم الكلام

١ – يجب الا نشغل انفسنا في هذا الكتاب الموجز بالبحث في تطور (علم الكلام) ولا في سبب تسميته بهذا الاسم . ولكن يجب ان نعلم ان علم الكلام ، كما قال ابن خلدون هو « الدفاع عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية » . على اننا اذا تتبعنا البحوث التي ننسبها احياناً الى هذا العلم وجدناه اوسع نطاقاً ، وجدناه يتناول (البحث العقلي في العقائد كلها) ، ولقد اصاب فقهاء المسلمين حينما سموه (اصول الدين) .

وقد تعود نفر في الشرق والغرب ان تضيق صدورهم كلما رأوا للعرب فضلاً او فضيلة ، فكانوا اذا الفَوا للعرب ابتكاراً او عبقرية نسبوها الى الامم السالفة او الشعوب المجاورة ، وكذلك فعلوا بعلم الكلام . فزعموا مرة ان لفظة « كلام » مأخوذة من اللفظ اليوناني المسيحي « لوغوس » بمعنى الكلمة ؛ وان التركيب الاضافي « علم الكلام » مأخوذ من تعبير ورد عند افلاطون هو ديالكتيكة بمعنى المساجلة والجدل . ثم زعموا اخرى ان علم الكلام نشأ من احتكاك المسلمين بنصارى سورية وبما كان عندهم من علم اللاهوت .

٢ – ومع العلم اليقين ان الحضارات والمدنيات ، يؤثر بعضها في بعض فان الانصاف يقضي على الباحث الذي يشعر بتبعة ما يكتب ان يحسن الكلام على قيمة هذا التمازج وعلى قوة هذا الأثر وان يعرى من المحاباة ويعرى عن الجهل . ولا ريب عندنا في ان علم الكلام قد استفاد في مراحله الاخيرة ، أي في مراحله العلمية ، من الفلسفة اليونانية ومن غير الفلسفة اليونانية . ولا نشك كذلك في ان الذي دعا الى نشوء علم الكلام كان الحاجة الى الرد

على الخصوم من اصحاب المذاهب المختلفة التي نشأت في اطار الاسلام نفسه كالخوارج والمرجئة وكالمعتزلة والاشعرية فيما بعد اما نشأت علم الكلام نفسها فكانت نشأة اسلامية خالصة ، وكانت مظهراً من عبقرية العرب يجب ان يشار اليها في كل حين .

ومن البذور الاولى التي يرجع اليها علم الكلام ما رواه الطبري في تفسيره (١٣ : ٧٣ — ٧٤) من ان رسول الله ارسل يدعو رجلا من فراعنة العرب فقال ذلك الرجل : « أرسول الله ! وما الله ، امن ذهب هو او من فضة او من نحاس ؟ » وذلك قبل ان ان يخرج الاسلام من شبه جزيرة العرب وقبل ان يحتك بالامم المجاورة ، بل قبل ان يسمح له او يخطر له ان يحتك بغيره. ثم اننا نجد في القرآن الكريم جميع القضايا التي تألف منها علم الكلام فيما بعد ، كالقضاء والقدر ورؤية الله يوم القيامة وان القرآن كلام الله ، وتعداد صفات الله ، مما يقطع بان هذه القضايا عرضت للعرب منذ اول عهدهم بالاسلام، وان الآيات التي وردت فيها هذه القضايا كانت رداً على اسئلة وجهها العرب في اثناء حياة الرسول الى الرسول نفسه او تحدثوا بها فيما بينهم .

ولقد عرض نفر من المستشرقين لتأثر علم الكلام بعناصر اجنبية فقال مرغوليوث (١) على شدة تشعبه وتعصبه : « ان درجة تأثر علم الكلام بالتفكير اللاهوتي المسيحي لا يمكن ان تحدد بسهولة » . وكذلك « نبّه (٢) الباحثون الاوروبيون منذ اكثر من قرن الى ان المتكلمين فرقة من فرق الاسلام ، نجد ذلك عند تنيمان وريتر (رِتّر) ويذهب رتر الى ان مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ، ويتابعه في هذا هاربروكر . . . وارنست رنان . ورنان اذ ينكر قدر الفلسفة الاسلامية بمعناها

---

(1)Enc of Relig. and Ethics vii 639 b.

(٢) راجع تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي ابو ريدة (القاهرة ١٣٥٧هـ —١٩٣٨م) ص ٤٨ حاشية ١

المعروف ، يرى ان الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام يجب ان تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين » .

٣ — وبرزت قضايا علم الكلام عند الخوارج في جدالهم للامام علي كرم الله وجهه منذ معركة صفين (٣٧ هـ ، ٦٥٧ م) ، وفي جدالهم لاهل الدولتين الاموية والعباسية .

وأنا اعلم ان قتال الخوارج للامام علي وقتلهم إياه ، ثم حروبهم المستمرة في اثناء دولتي بني امية وبني العباس وقتالهم اهل السنة والشيعة معاً قد خلق لهم نفوراً في قلوب المسلمين اجمعين مما يجعل مهمة التكلم بلسانهم صعبة وممقوتة احياناً . واذا كان الانصاف يقضي بأن يقف المرء في جمهور المسلمين فيما يتعلق بالعنت والتشدد والفتن التي اثارها الخوارج ، فان هذا الانصاف نفسه يقضي بأن نعترف بما للخوارج من قيمة في تطور الفكر الاسلامي ومن آراء في السياسة الاسلامية ، من غير ان نتعرض نحن الى تزيين ذلك او تقبيحه . ان الرأي الجميل يزين نفسه بنفسه ، كما ان الرأي القبيح ينفر الناس من غير ان يحتاج الى من ينفرهم عنه .

كان رأي الخوارج في اول امرهم سياسياً بحتاً ، وكان يتلخص في هذه الجملة التي جادلوا بها الامام علي كرم الله وجهه بعد التحكيم بينه وبين معاوية على ما هو مشهور في كتب التاريخ : اذا كنت تعتقد ان معاوية مخطئ ظالم فسر بنا لنقاتله معك ؛ واذا كنت تعتقد انه مصيب غير ظالم فاترك له الامر جملة واحدة . لقد دفع الخوارج تشددهم وتصلبهم وجهلهم موضع المرونه السياسية والحلم والدهاء الى ان يدفعوا الامام علي الى مأزق حرج : كان الحق بجانبه وكانت القوة بجانب معاوية . ولقد غفل الخوارج يومذاك عن ان الحق الذي لا يستند الى قوة لا تجب المغامرة به ، وعن ان للسياسة ضرورات واحوال تقتضي التساهل حيناً بعد حين .

ومذهب الخوارج يقوم على « التصلب في العقيدة واعلان الرأي بصراحة

والدفاع عنه بالقوة » : هم لا يعدون المسلم مسلماً الا اذا كان يقوم بكل ما يتطلبه منه الاسلام ويتجنب كل ما نهاه عنه . ان الكذب عندهم يخرج من الاسلام ، والسرقة توجب القتل ، والتقية (كتم المذهب خوفاً من ملك ظالم او بيئة معتدية) لا تجوز بحال من الاحوال . ثم ان الايمان وحده عندهم لا يكفي بل يجب ان يقترن بالعمل الصالح .

والخلافة عند الخوارج منصب دنيوي لا منصب ديني . ان الغاية من الخلافة ضبط امور الناس ، فاذا ضبط الناس امرهم من تلقاء انفسهم لم يبق ثمت من حاجة الى خليفة او ملك . ولكنهم اذا احتاجوا الى خليفة فيجب ان يكون هذا الخليفة عالماً قادراً يدفع عن منصبه بالقوة اذا اضطر الى ذلك — وكل خليفة لا قوة له فليس بخليفة على التحقيق . واذا اتهم الخليفة في دينه او في شجاعته وقدرته وجب عزله ، فاذا تمسك بعد ذلك بمنصبه جاز قتله . والمرأة عندهم كالرجل تستطيع ان تتولى الخلافة اذا كانت تقدر ان تدافع عنها .

أما الوصول الى الخلافة فيكون بالانتخاب الحر المطلق ، فكل مسلم ، حراً كان او عبداً ، عربياً او عجمياً ، قرشياً او زنجياً ، ابيض او اسود ، غنياً او فقيراً ، يمكن ان يصبح خليفة على شرط واحد : على شرط ان يكون قادراً على إقامة حدود الله بقوته وعلمه معاً .

لقد كانت عبقرية الخوارج عبقرية نظرية ، ولذلك لقيت مقاومة كبيرة وفني الخوارج إلا أقلهم في سبيل مثلهم العليا والمبادىء المطلقه التي رفعوها نصب اعينهم . ولكن يجب الا ننكر آراءهم الصحيحة ؛ استعرض رأيهم السياسي مثلاً ، ووازن بينه وبين ما نعتقد نحن اليوم : هل لدينا خليفة ؟ ألا يميل عالمنا بسرعة عن الملكية الى الجمهورية ؟ ألا تبني الامم اليوم عظمتها ومكانتها على القوانين العلمية والمادية ؟ ألا يجب ان يعتقد المرء ان الايمان المجرد من العمل الصالح اقل قيمة من الايمان المقرون بالعمل الصالح ؟ الى

غير ما هنالك من الآراء التي نجلها لنفسها ، ولكننا نكرهها اذا عرضت علينا مقرونة باسم « الخوارج » .

٤ — على ان ما اهمله الخوارج عرفه الشيعة : لقد كان في النظرية الشيعية عبقرية عملية مبنية على فهم « العقلية العامة » . ولذلك كانت نظريتهم السياسية ابعد اثراً في التاريخ وأبرز نتائج وأثبت جذوراً من نظرية الخوارج : لقد اثبتت تلك النظرية على « اتصال حق الخلافة ببيت النبوة » . فالخلافة ليست منصبا دنيوياً كما يقول الخوارج ، ولكنها منصب ديني بتعيين القائم فيه بتعيين الامام الذي سبقه ما دام الرسول قد اوصى بالخلافة الاولى للامام علي . ثم ان الامام « معصوم » لا تحل مخالفته ولا يجوز عزله .

وهكذا تجد ان النظرية الشيعية في السياسة تناقض نظرية الخوارج مناقضة تامة ، ولكن كل واحدة من هاتين النظريتين تحو في السياسة نحواً صحيحاً : نظر الخوارج الى مبادىء السياسة المطلقة فكانوا فلاسفة سياسيين ؛ ونظر الشيعة الى عمل السياسة في الشعوب فكانوا فلاسفة نفسانيين .

من اجل ذلك رأينا النظرية الشيعية ارسخ في النفوس واطول رسوخاً ، ووجدنا ان عملها في التاريخ كان اشد : ان حروب الخوارج لم تهدم دولة ولم تبن دولة ؛ واما دعاية الشيعة وحروبهم فقد هدمت دولاً وأقامت دولاً اخرى مكانها . وما ذلك الا لأن حركة الخوارج كانت حركة فطرية بدوية متطرفة بعيدة عن « الواقع البشري » لا يستقل بها إلا الفرد بعد الفرد . اما الحركة الشيعية فكانت أرقى في سلم المدنية السياسية وابعد جذوراً في النفس الانسانية وابرع في تصوير آلام البشر وأفراحهم ، ولذلك ثبتت فنمت فرسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة . واذا كانت العبقرية الخارجية قد مثلت طوراً واحداً من اطوار الانسانية ، فان العبقرية الشيعية — بصرف النظر عن كل شيء آخر — ما تزال حية ايضاً في مظاهر كثيرة لا نسميها عادة باسمها الحقيقي .

ولعل اغرب مظاهر تلك العبقرية . ان كثيرين من الشعراء والادباء لم يكونوا شيعة قط ومع ذلك لم يستطيعوا الا ان يكونوا « متشيعين » يحسون بهذا الالم الذي اصاب آل البيت ، وهذا الظلم الذي نزل باحفادهم، نعد لك من هؤلاء ابا تمام وابن الرومي — على شدة صلتهم ببني العباس — ونورد لك استغراب ابي العلاء المعري حينما وجد اهل بغداد يدّعون بان ابن الرومي متشيع [1] فقال : ولكنني « ما اراه الا على مذهب غيره من الشعراء »، مما يدل على ان بعض خصائص هذه الحركة قد انتشر بين غير اهلها .

٥ — مما تقدم يتبين ان نظرية الخوارج في السياسة ونظرية الشيعة طرفا نقيض . من اجل ذلك كان المجال لا يزال متسعاً لنشوء نظرية ثالثة تتخذ بينها طريقاً وسطاً : تلك كانت نظرية المرجئة . ولقد رأى المرجئة ان هذا الحل الوسط لا يمكن ان يتحقق الا اذا فصلوا بين عقيدتهم الدينية وبين رأيهم السياسي اذ ادركوا ان العداء بين الشيعة والخوارج لم يستحكم لولم تبن كل فرقة رأيها السياسي على عقيدتها الدينية او عقيدتها الدينية في الاصح على رأيها السياسي . من اجل ذلك قرر المرجئة الا يعادوا في السياسة من يخالفهم في المذهب فقالوا : كل من اعلن انه مسلم فهو عندنا مسلم ، اذ الاصل في الدين « الايمان » وحده فمن آمن بالله ورسوله ... ثم ارتكب ما اتفق له من الذنوب فانه يظل مسلماً . وليس ثمت ذنب ، مهما كان عظيماً ، يمكن ان يخرج المسلم من اسلامه .

ولا ريب في ان المرجئة كانوا يستنكرون الذنوب، ولكنهم كانوا هم لا يحكمون على اصحابها بدخول النار او دخول الجنة ، بل كانوا « يرجئون » الحكم في ذلك

---

(١) ان الشيعي او المتشيع ديناً هو المسلم الذي يعتقد ان الامامة ركن من اركان الايمان ، وان الرسول نص على ان تكون في علي واولاده . اما المتشيع سياسة فهو الذي يبدي عطفاً على افراد آل البيت الذين نالهم الامويون والعباسيون بسوء .

الى الله يوم القيامة ؛ ومن هنا لحقهم اسم « المرجئة » ، او انهم هم لقبوا به انفسهم.

والذي دعا المرجئة الى هذا الموقف من « الايمان » موقفهم من « السياسة » ، ذلك ان المرجئة — مما يظهر — كانوا امويين ؛ وكانوا يرون رأي العين ان نفراً من خلفاء بني امية كانوا مرتكبين : يشربون الخمر ويسهون عن الصلاة ويقتلون الناس بغير الحق ، فقالوا : نحن نطيعهم لأنهم خلفاء ولكننا لا نعمل باعمالهم ولا نقاتلهم . بهذا كانت نزعة المرجئة في السياسة « نزعة واقية » وبهذا كانت — الى حد كبير — « ممالئة لبني امية » : ان المرجئة ألفوا فلسفتهم السياسية على اسلوب يبرر خلافة بني اميه ويبرر بقاء بيعة المرتكبين من خلفاء بني امية في اعناق المسلمين .

لقد كان الشيعة والخوارج يقدمون الايمان على السياسة ، ويجعلون الايمان ، او الايمان والقوة ، شرطاً في الخليفة ؛ اما المرجئة فاهملوا الايمان في هذا الشأن جملة واحدة فكانوا من اجل ذلك طليعة الاتجاه السياسي الخالص . وهاك رأي المرجئة على ما ذكره شاعرهم ثابت قطنة (١) .

يا هند فاستمعي لي ، ان سيرتنا ... ان نعبدَ الله لم نشركْ به احدا .
نُرجي الامور اذا كانت مشبهّة ... ونصدق القول في من جار او عندا .
المسلمون على الاسلام كلهم ؛ ... والمشركون استووا في دينهم قددا .
ولا نرى ان ذنباً بالغٌ احداً ... م(٢) الناس شركاً اذا ما وحد الصمدا .
لا نسفك الدمَ الا ان يُراد بنا ... سفكُ الدماء طريقاً واحداً جددا ،
من يتق الله في الدنيا فان له ... اجرَ التقي اذا وُفّي الحسابَ غدا .
وما قضى الله من امر فليس له ... ردٌ ، وما يقض من شيءٍ يكن رشدا .
كل الخوارج مخطٍ في مقالته ... ولو تعبد في ما قال واجتهدا .
اما عليٌ وعثمانٌ فانهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا .
وكان بينهما شغْبٌ ، وقد شهدا ... شق العصا ؛ وبعين الله ما شهدا .

(١) الاغاني (مطبعة التقدم) ١٣ : ٥٠ (٢) من

يُجزى عليٌّ وعثمانٌ بسعيهما ولست ادري بحق ايةَ سلكا .
الله اعلم ماذا يحضران به . وكل عبد سيلقى الله منفردا .

٦ — الى هذا الحين كانت السياسة لا تزال تلعب دوراً في العقيدة الايمانية وتجر وراءها منازعات ولتناً دينية في ظاهرها سياسية في حقيقتها. ثم ان الدولة الاموية استقرت سياسياً وعسكرياً وادارياً استقراراً لا يزعزعه الجدال في الايمان ولا في شروط الخلافة . من اجل ذلك كله انصرف الخوارج الى قتال الامويين جهراً وانصرف الشيعة الى قتالهم سراً وجهراً معاً .

واذا كانت الحاجة الى النزاع الفكري بين الدين والسياسة قد بطلت فان النزاع الفكري نفسه لم يبطل ، ولم يكن من المعقول ان يبطل بعد ان نما واتسع . وهكذا نشأت طبقة جديدة من المفكرين اهملت في تفكيرها العنصر السياسي « واعتزلت » منازعات الشيعة والخوارج لتنصرف الى التفكير المحض : تلك كانت فرقة المعتزلة — التي انقسمت مع الايام فرقاً متعددة .

ويكاد يكون الاجماع واقعاً على ان حركة الاعتزال بدأت مع الحسن البصري وواصل بن عطاء نحو عام ٧٠ للهجرة (٦٩٠م) . ولا ادور بك في الخلاف حول تسمية المعتزلة بهذا الاسم ، وقد اخترت وجهاً منه في الاسطر السابقة ، ولا انا ذاهب بك في ثنايا جدالهم . ولكن يجب ان نعرف عمدة مذهبهم : ان مذهبهم يقوم على الاستبصار بالعقل في مايعملونه من الاعمال وما يعتقدون به من امر الدنيا والآخرة .

هل يجوز للانسان ان يفكر في ما جاء به الدين ؟

لقد اجاب المعتزلة على هذا السؤال بالايجاب . ان القرآن الكريم قد حث على تقليب النظر في السماء والارض وعلى اعتبار الامور بالعقل في آيات كثار، حتى انه قرّع الذين يريدون ان يتمسكوا باديان آبائهم مع ان آباءهم كانوا لا يتبعون العقل في ما يعبدون . لقد جاء في سورة البقرة (٢ : ١٧٠) :

واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله ؛ قالوا : بل نتّبع ما وجدنا عليه آباءنا أوَلوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ! » وجاء في سورة المائدة ايضاً (٥ : ١٠٤) « واذا قيل لهم : تعالوْا الى ما انزل الله والى الرسول ؛ قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا . اوَلوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ! »

٧ — والاسلام دين يدعو الى الاستدلال بالعقل ، على ان كثيراً مما ورد فيه ورد مجملا يحتاج الى تفصيل ففصله الحديث وفصلته السنة . ثم ان القرآن الكريم نفسه نزل باللغة العربية يجري على اساليب العرب في المجاز والكناية والتشبيه والاستعارة في سائر اوجه البلاغة . فربّ لفظ لو عدَل به قارئه عن ظاهره لبطل معناه ، ورب جملة لو اراد تاليها ان يفهمها على ظاهر لفظها لما اصاب فهمها . من اجل ذلك اجمع فقهاء الامة كلهم على ان في القرآن الكريم آيات لا يمنع مانع من اعتبارها بحسب ظاهرها ، بل ان اعتبارها بحسب ظاهرها واجب كسورة الاخلاص (١١٢ : ١—٤) « قل : هو الله احد . الله الصمد . لم يلدْ ولم يولَدْ ؛ ولم يكن له كفواً احد » .

الا ان هنالك آيات يجب فيها التأويل ، يجب الا يأخذ القارئ بظاهرها ، وإلا لاخطأ المراد منها وخرج به ذلك الى البدعة والفسق والكفر . هذه الآيات ليست قلائل في القرآن الكريم ؛ من ذلك كله آية الاستواء : « ثم استوى على العرش » ، او كما وردت في صيغة اوضح : « الرحمن على العرش استوى » . فلو اننا اعتبرنا الاستواء هنا على العرش كاستواء الملوك على عروشها لخرجنا الى تشبيه الله بالناس والى ان العرش يحتوي الله . ولقد اشار الامام علي الى ذلك صراحة في اثناء خطبته الاولى في نهج البلاغة عند الكلام على تنزيه الله فقال : « ... ومن قال على مَ ؟ فقد اخلى منه » . ومعنى ذلك اننا اذا قبلنا ظاهر المعنى من الآية لزمنا ان نعتقد

ان الله فوق العرش فقط وليس ايضاً عن يمينه ويساره وتحته ... وكذلك اصاب الامام مالك (ت ١٧٩ هـ، ٧٩٥ م) - بينما عرض لذلك قال: « أما الاستواء فمعروف، واما الكيفية فلا »؛ فقبل لفظ الآية ولكنه انكر ان يكون معناها ما يفهمه جمهور الناس من لفظها.

ومثل هذا قول القرآن الكريم: « يد الله فوق ايديهم » او قوله: « بل يداه مبسوطتان »؛ فيجب الا نفهم منهما ان لله يدين كأيدي البشر، ولا إنه يتصرف بيديه كما نتصرف نحن بأيدينا. بل يجب ان نفهم من الآية الاولى انها تدل على « قدرة الله وسلطانه وبطشه »، ومن الآية الثانية انها تصف « نعمة الله على البشر وجوده ».

وكذلك اذا نحن تلونا الآيات التالية: « ومكروا ومكر الله — ومكروا مكراً ومكرنا مكراً — قل: الله اسرع مكراً — أفأمنوا مكر الله؟ فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون — وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك (يحبسوك) او يقتلوك او يخرجوك. ويمكرون ويمكر الله؛ والله خير الماكرين — فلله المكر جميعاً » لاستحال ان نفسر لفظ « المكر » هنا بما يفهمه جمهور الناس من مراجعة القاموس، من غير اعتبار لما اقتضته الحال من ايراد هذه الصيغ على هذا الوجه. من اجل ذلك يجب ان نتأول هذه الألفاظ وأشباهها لنعرف ما قصد منها في الحقيقة.

٨ — على ان المعتزلة توسعوا في التأويل واعتبروا ان جميع صفات الله الذاتية كالسمع والبصر والكلام واليد والبطش او المعنوية كالعلم والقدرة والحياة لا يجوز ان تؤخذ على الاوجه التي تفهم عليها بين جمهور الناس، بل يجب ان تخضع للتأويل الذي يقبله العقل.

هنا وقع الصدام الحقيقي بين المعتزلة وبين خصومهم من اصحاب الحديث. ان المحدثين يفسرون هذه الآيات بما ورد في الحديث الصحيح والسنة الثابتة، ولا يلجأون الى الاجتهاد والقياس — اذا لجأوا اليهما — إلا نادراً: إنهم

يعتمدون في فهم الدين على النقل : على ما ثبت من الاخبار والرواية الدينية . اما المعتزلة فلم يحفلوا بالنقل كثيراً لانهم لم يحفلوا الا بالقرآن الكريم ، ولأنهم لجأوا في تفسير آي القرآن نفسها الى العقل لا الى النقل . وبالغوا في ذلك فقالوا : « اذا تعارض العقلُ والنقل فاتبع العقلَ . »

ولا اعرض هنا لتفصيل مذاهب الاعتزال لأنها — على جدتها وأهميتها — لم تصلنا في الاكثر الا على لسان خصومها ، ولا مجال هنا لعرضها ونقدها وتبيان خصائصها . على ان الحقيقة الواحدة التي دلت على عبقرية المعتزلة — مع ما وقعوا فيه من الخطأ ايضاً — انهم رفعوا منار العقل يوم لم يكن في اوروبة كلها بصيص من نور ولا ظل لسيادة فكرية . ولعلك ايضاً لا تعلم قيمة هذه الدعوة العالية الى اتباع العقل حتى تعلم انه كان من عادة الروم في هذا العصر نفسه — في القرن الثامن للميلاد — ان يسحق احدهم الايقونة (وهي تمثال صغير للمسيح او لمريم عليها السلام) ويذيب المسحوق في الماء ثم يشربه تداوياً به .

٩ — ولم يبقَ المعتزلة آلَ مذهب واحد ، بل اصبحوا مع الايام اصحاب مذاهب متفرقة . وكذلك تطورت آراؤهم الدينية الى درجة خرجت معها في بعض مظاهرها على الدين المشروع ، فاصبح من الممكن ان ينتقض عليهم بعض مشايعيهم . وقد حدث ذلك فعلاً في أوائل القرن الهجري الرابع (والعاشر الميلادي) حينما انقلب ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري المتوفى نحو سنة ٣٣٠ للهجرة (٩٤١ م) عليهم ، بعد ان كان معتزلياً ، وأسس المذهب المعروف باسمه : المذهب الأشعري .

كانت غاية الاشعري ان يدافع عن مذهب السلف الذي يستند الى « النقل » في الدرجة الاولى ، وان يحميه من البدع التي يمكن ان تتسرب اليه من بعض مذاهب المعتزلة وآرائهم . ومع ان الاشعري هاجم تحكيم العقل في الامور الاعتقادية ، فانه « دافع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية » كما يتضح من اقوال مؤرخي علم الكلام ومن دراسة الجدال في الكتب التي

خلفها الأشعري نفسه في تاريخ التفكير الاسلامي ، ومن الطريق الوسط الذي أراد ان يسلكه بين ما يوجبه الدين وبين ما يوجبه العقل . لقد اعلن الأشعري ان العقل يستطيع ان يدرك وجود الله ؛ إلا أن معرفة ما يتصف به الله تعالى وما يجب له من عبادات لا يتسير الا من طريق الوحي .

وهكذا كان العقل الاساس الذي قام عليه التفكير الديني في الاسلام ، حتى عند اصحاب المذاهب التي يبدو من مظاهرها انها متباينة او متناقضة . ولم يكن ذلك بدعاً لأن الاسلام دعا الى التفكير في كل شيء : « أَوَلَمْ ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء ! »

١٠ — ومنذ القرن الهجري الرابع (العاشر الميلادي) ومن قبل ذلك ايضاً ، اخذت الحاجة الى الجدال بين اصحاب المذاهب تتضاءل وتنكمش . على ان الذين حملوا البحث العقلي معهم شوطاً بعيداً عز عليهم ان يتخلوا عنه . فلم يكن شيء اهون عليهم من ان ينتقلوا به من عالم الايمان الأمثل الى عالم المادة والاخلاق . وهكذا انقلب المتكلمون علماء ؛ ثم انقلب هؤلاء العلماء فلاسفة . وبذلك انجلت ناحية جديدة من عبقرية العرب .

إن اليونانيين الاولين لم يبدأوا شق طريقهم الى الفلسفة الصحيحة إلا بعد ان أزاحوا الخرافات الدينية واساطير الآلهة عن عاتق العقل الانساني . وكذلك العقل اليوناني لم يستطع التفكير الصحيح الا بعد ان تحرر من ربقة الديانة اليونانية . ولما تسربت الفلسفة ايضاً الى اوروبة في العصور الوسطى انقسم الاوروبيون قسمين : رجالَ الدين وقد وقفوا في معسكر مناوئ للتفكير ، ورجالَ الفكر وقد أقاموا جبهتهم على تخوم الدين : لقد كان الدين في العصور الوسطى في اوروبة هو الفاصل الوحيد بين العقل وبين التفكير .

أما بين العرب فقد سارت الحركة الفكرية في طريق اقوم واسهل ؛ اننا اذا استثنينا بعض القلاقل الداخلية والمنازعات الكلامية ، استطعنا ان نقول : ان التفكير الديني في الاسلام اتسع ثم انقلب تفكيراً فلسفياً أدّى اعظم الرسالات الثقافية في تاريخ الحضارة الانسانية .

الفصل الثالث

العلوم الرياضية

١ – حينما التفت العرب في اول امرهم الى الجهود العقلية في الحضارة الانسانية اختاروا « اول ما اختاروا » العلوم العملية بالاضافة اليهم ، أي العلوم التي كانت ذات فائدة عملية لهم في حياتهم الشخصية الخاصة وحياتهم الدينية العامة كالرياضيات والفلك والطب . اما الطب فكان به صلاحٌ لأبدانهم وهو على ذلك علم جليل يحفظون به صحتهم وينقذون به ابدانهم من المرض . وأما الحساب فليستعينوا به على علم الفرائض (تقسيم المواريث) وعلى حساب الايام والسنين . واما المساحة فليجدوا بها سمت القبلة ومسالك الحج . وأما الفلك فليعينهم على اثبات رمضان والعيدين وضبط اوقات الصلوات : لقد انبعثت حاجة العرب الى العلم من الدين .

٢ – على ان العرب كانوا اوسع افقاً من ان يجمدوا في مكانهم ، فقد توسعوا في العلوم المختلفة وطرقوا ما احتاجوا اليه في امور الدين وما كان زائداً على حاجتهم في ذلك .

وكان مدار عبقرية العرب في اتجاههم نحو العلوم الرياضية والطبيعية أمران : احدهما مقدرتهم العقلية ، فان العلوم الرياضية والطبيعية تقتضي عقلية جبارة منظمة نقادة مبتكرة . ولا ريب في ان هذه العلوم الدقيقة هي الأساس الذي تقوم عليه سائر نواحي التفكير الحقيقي ، وهي الاساس الذي تقوم عليه الحضارة الصحيحة في التاريخ . فالعرب حينما اتجهوا الى الرياضيات والطبيعيات لم يتبعوا الطريق السهل في الحقل الثقافي ، بل الطريق الوعر الشاق ، ولكنهم ذللوه لأنفسهم ولمن جاء بعدهم .

والامر الثاني هو الثقة بزعامتهم العلمية . ان من السهل على الباحث

في العلوم الرياضيــة والطبيعية ، اذا رُزق قريحة وقادة وجلداً على اجراء التجارب وملاحظة دقيقة في الموازنة بين النتائج ان يكتشف اخطاءمن تقدموه.

ومع ان النقلة السريان — وهم الذين ترجموا كتب اليونان للعرب — قد هوّلوا على العرب بعظمةاليونان العلمية ورقيهم الفلسفي ، ولقد كان اليونان كذلك وأكثر ، فان ذلك كله لم يثن العرب عن نقد مظاهر تلك العبقرية ، ولم تحلْ شهرة تلك العبقرية بين العرب وبين ان يجدوا لليونان انفسهم اخطاء تعيا على الحصر ، وان يصححوا بعض النظريات والمبادىء اليونانية التي كانت تعتبر يومذاك في اوروبا هي والتوراة على مستوى واحد . وسيمر بك تفصيل ذلك كله في مواضعه من هذا الفصل وفي الفصول التي تليه .

ولا تظنن ان العرب اصلحوا خطيئات بعض صغار اليونانيين . لا ! انهم قد تحدوا اكابر مفكري اليونان : لقد اصلحوا نظام بطليموس في الفلك؛ اما جابر بن حيان والجاحظ فقد تحديا زعيم الفكر اليوناني ارسطوطاليس؛ ثم وقف ابن سينا من رأي افلاطون — العبقري الاول — في النفس موقف المتسائل عن وجه الصحة فيه . ان ما فعله العرب لم يكن قادحاً في بطليموس وارسطو وافلاطون قط . ولكنه كان بلا ريب يدل على عبقرية صحيحة موازية لما اشتهر عن اعاظم فلاسفه اليونان .

٣ — ونبدأ بالحساب فهو اولى مراقي العلوم العددية في مجموعة الرياضيات. ان عبقرية العرب في الحساب خاصة لم تقم على الاختراع والابتداع بل على الاكتشاف والتطبيق . لقد كانت المواد الاولى لارتقاء الحساب جاهزة قبل ان يظهر العرب على معارج الحضارة . كانت الهند تعرف شيئاً من الحلول الحسابية ، ولكنها كانت تعرف أموراً اعظم من ذلك كثيراً : كانت تعرف الارقام وتعرف الصفر وتعرف الكسر العشري .

غير ان الارقام الهندية لم تكن اشكالها موحدة فوحدها العرب[1] ثم

(1) Cajori, Ahist. of. math.p. 100.

ان الصفر نفسه لم يكتشف في الهند نفسها الا في القرن الثامن الميلاد . والظاهر من تاريخ نقل العلوم ان العرب عرفوا الصفر من الهنود في القرن الثامن نفسه وبدأوا العمل به قبل ان يتقدم الهنود في استعماله شوطاً كبيراً . ولعلك تعجب اذا علمت ان اول كتاب عربي ظهرت فيه الارقام الهندية الف سنة ٢٧٤ للهجرة (٨٧٤م) ، وان اول كتاب الف في العربية وظهر فيه الصفر مرسوماً نقطة (كما نرسمه اليوم) الف سنة ٢٧٤ للهجرة ايضاً ، بينما اول نقش هندي نجد فيه الصفر يرجع تاريخه الى عام ٨٧٦م اي بعد ان استعمل العرب الصفر في تآليفهم بعامين على الاقل(١) .

ولا ريب في ان العالم عرف الارقام الهندية المنقحة والصفر الهندي من طريق العرب لا من طريق الهنود . ولا تزال هذه الارقام تحمل في اوروبة اسم الارقام العربية ، وكذلك الصفر خاصة ، فانه اصبح في الانكليزية صَيْفر Cipher ، وفي الالمانية تسفّر Ziffer ، وفي الافرنسية شيْفْر Chiffre وفي الايطالية شيفرا Cifra . الا ان هذه التسمية لم تبق مخصوصة بالصفر بل اصبحت مع الايام تطلق على جميع الارقام : لقد سمي الاوروبيون الكل باسم الجزء ، لقد سموا الارقام كلها باسم الصفر . .

ولا ريب في ان العرب تقدموا في استعمال الصفر شوطاً بعيداً وفي «استخدامه للغاية التي نعرفها نحن الآن (٢) » .

وباستعمال الارقام والصفر خاصة هانت الاعمال الحسابية البسيطة والمركبة وامكن حل المعادلات الطويلة ، واصبح من الممكن تحديد مراتب (٣) الاعداد بعضها من بعض نحو ٤٩ . و ٩ . ٤ و ٩٠٤ و ٩٤٠ . و ٤٠٠٩ و ٩٠٤٠ الخ . فالصفر ليس «عدماً» كما يفهم الناس خطأ ولا كما فهم الاوروبيون في اول الامر حينما

(1) Cf Sarton, I 601.

(٢) جرداق ١١ . (٣) المرتبة هي مقام الارقام في العدد وتسمى ايضاً المنازل والخانات

سموه « ثل » في صيغ مختلفة حسب لغاتهم ، يعنون به « عدما » ولكنه كمية ما يطرأ من جرائها على الاعداد تبدل اساسي ان كل عدد مضروب بصفر فالحاصل منه صفر ، واذا قسمت عدداً ما على صفر فالخارج (لانهاية) ثم اذا رفعت (اللانهاية) الى صفر حصل منها (واحد) .

كل هذا كان يجري في الشرق فيدفع عجلة الحضارة والمدنية الى الامام بينما كان الغرب غافلاً مستغرقاً في عصوره المظلمة . ويذكرون ان اول من ذكر الارقام الغبارية (١) في اوروبا كان غربرت (٢) الذي اصبح فيما بعد البابا سلفستروس الثاني (٩٩٩ — ١٠٠٣م).

والكلام على مراتب الاعداد وعلى الصفر يقودنا حتماً الى الكلام على الكسر العشري ، ذلك لأن مراتب الاعداد هي اساس النظام العشري . ان العدد ٤٤٤٤ مثلاً مفروض فيه انه كلما انتقل الرقم « ٤ » من مرتبة الى التي تليها يساراً ضرب بعشرة ، وكذلك كلما انتقل من مرتبة الى التي تليها يميناً قسم على عشرة .

واذا كنا نحن اليوم لا نستطيع ان نجزم بان العرب استعملوا الفاصلة في ترقيم الكسر العشري ، فاننا على يقين من انهم عرفوا نظام هذا الكسر وعرفوا الاستفادة منه وقد استطاع غياث الدين الكاشي في اوائل القرن التاسع للهجرة (الخامس عشر للميلاد) ان يستخرج نسبة محيط الدائرة الى قطرها فوجد ٣ عدداً صحيحاً ثم كسراً عشرياً هو ١٤١٥٩٢٦٥٣٥٨٩٨٧٣٢ فسبق بذلك الاوروبيين . ولا شك في ان هذه النتيجة ادق من الكسر الذي نستعمله نحن الآن في المدارس والجامعات ونجعله ٣و١٤١٦ او ١٤١٥٩ و ٣ فقط ولقد عرف الصينيون هذه النسبة (٣) ولكن ليس بمثل هذه الدقة . والعالم مدين في تحسين الارقام ووضعها موضع التطبيق والانتفاع لابي

---

(١) نوع من الارقام الهندية .

(2) Sarton I 948 (3) Cajori 73

عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي الذي بلغ اشده في خلافة المأمون ، واشتهر بذلك حتى اصبح اسمه في اوروبة دالاً على « صناعة الحساب » في صيغ مختلفة هي Algoritmus و Algorismo و Augrim وما يشابهها ، على ان هذه كلها تدل على صناعة الحساب فقط ، ولا صلة لها بجداول اللوغارثمات Logarithm كما يتوهم بعضهم .

٤ — ومع ان جهود العرب في الحساب كانت عظيمة ، فان جهودهم في الجبر كانت اعظم . ان الجبر نتاج العبقرية العربية .

عرف المصريون القدماء شيئاً من حل المعادلات من الدرجة الاولى والثانية ، وعرفوا الجذر المربع ووضعوا له علامة . ولكن العالم لم يعرف هذه الجهود معرفة ايجابية الا منذ عهد قريب . على ان الهنود كانوا على شيء من الرقي في الجبر فحلوا معادلات من الدرجة الثانية ، وعرفوا الكميات الموجبة والكميات السالبة وميزوا بينهما بترتيبهما كما يفعل التاجر اليوم في دفتره في صفحة « من » وفي صفحة « الى » ، فكانوا يعتبرون الكميات الموجبة « ملكاً » او (دخلاً) ، والكميات السالبة (دَيْناً) او (خرْجاً) . ولا ريب في ان هذه الطريقة ليست عملية .

اما اليونان فانهم لم يبلغوا في الجبر مبلغاً يذكر لأنه لم يكن لهم ارقام يبنون منها المعادلات المركبة . ويصف الاستاذ جرداق (ص ١١) تقصير اليونان في الحساب والجبر بانه فادح اذا قيس بما وصلوا اليه في الهندسة . ويعبر كاجوري (ص ٥٧) عن استغرابه لذلك تعبيراً طريفاً حينما يقول : « اذا ذكرنا ان المصريين الاقدمين كان لهم شيء من العلم بالمعادلات التي هي من الدرجة الثانية فلا يجب ان تثور دهشتنا اذا وجدنا شيئاً مشابهاً لذلك عند اليونان في ايام فيثاغوراس (ت ٥٠٣ ق . م) .

واول ما فعله العرب في الجبر انهم مهروه بلفظ من لغتهم . والفضل في تسمية الجبر بهذا الاسم يرجع الى الرياضي العظيم محمد بن موسى الخوارزمي .

وهكذا نجد ان هذا العلم يدعى اليوم في اوروبة ألجبرا Algébra و Algébre . ثم ان العرب هم الذين ابتدعوا الرموز الجبرية وجعلوها من احرف الابجدية حتى ان الالمان يسمون الجبر ايضاً « الحسبان بالاحرف » Buchstabenrechnung ويسمونه ايضاً ألجبرا (بجيم مصرية) . ولا يخفى ما في استعمال الرموز في الجبر من القيمة ، اذ لولا ذاك لما كان لهذا العلم فضل كبير على الحساب .

اما المؤلف الاول في الجبر — من حيث الزمن والمرتبة ايضاً — فابو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي صاحب كتاب حساب الجبر والمقابلة ، وقد طلب المأمون منه تأليفه . ويبدو لنا ان الخوارزمي قد حل المعادلات واوضحها من غير ان يستعمل الرموز من الاحرف الابجدية ، وفي ذلك صعوبة بالغة . غير ان نفراً من علماء العرب بعد الخوارزمي استعملوا رموزاً تخالف الرموز الشائعة اليوم (١) ، ولكنها تقوم مقامها بلا ريب .

ولو اننا احببنا استعراض جهود العرب في الجبر لوجب ان نستعرض قسماً كبيراً من هذا العلم ، ولكن يجب ان نشير الى ما لا بد من الاشارة اليه . لقد حل العرب معادلات من الدرجة الاولى والثانية والثالثة والرابعة . واستطاع عمر الخيام (ت٥١٧ هـ، ١١٢٣) حل المعادلات من الدرجة الثالثة والرابعة بواسطة قطع المخروط ، وهذا ارقى ما وصل اليه العرب في الجبر، بل من ارقى ما وصل اليه علماء الرياضيات في حل المعادلات في الوقت الحاضر، لاننا نجهل اليوم كيفية حل المعادلة من الدرجة الخامسة وما فوقها بطريقة عامة (٢) ولقد اطرى كاجوري (ص ١٠٧) عمر الخيام ثم قال (٣) : « ان حل المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط من اعظم الاعمال التي قام بها العرب » .

ومما سبق العرب اليه انهم اكتشفوا النظرية المشهورة بان مجموع عددين

---

(١) راجع طوقان ٣١ ، ٣٢—٣٣ . (٢) جرداق ١١—١٢ (٣) راجع طوقان ٣٥ .

مكعبين لا يكون عدداً مكعباً (تاماً) (١) ، وهذا هو أساس نظرية الرياضي الافرنسي بيردوفرما (ت ١٦٦٥ م) (٢) .

وكذلك ادرك العرب « العلاقة المتينة بين الجبر والهندسة واستخدموا اساليب الجبر لحل العمليات الهندسية ، والطريقة الهندسية لحل الاعمال الجبرية ، فكانت ابحاثهم [في ذلك] سابقة لأبحاث ديكارت الطائر الصيت واضع اصول الهندسة التحليلية » (٣) او انهم هم الذين وضعوا أساس الهندسة التحليلية (٤) .

وكان للعرب فضل كبير على علم التفاضل والتكامل فهم الذين مهدوا السبيل لايجاد هذا العلم ، وكذلك كان فضلهم على المسائل السيالة التي تخرج بصوابات كثيرة (أي المطابقات التي يكون لها اكثر من جواب واحد صحيح) كبيراً . وعنوا ايضاً بالجذور الصماء ، وهي الاعداد التي ليس لها جذر تام نحو ١٧ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ الخ . ومع ذلك فقد حاولوا ان يجدوا لهذه الاعداد وأمثالها جذوراً تقريبية ووضعوا لذلك القواعد(٥) . وانفرد قدري طوقان (٦) بالقول بان للعرب بحوثاً مهدت لاكتشاف اللوغارثمات .

٥ — اما في الهندسة فان اليونان لم يتركوا زيادة لمستزيد ، ولم يستطع احد بعد اقليدس الذي وضع علم الهندسة ونظرياته بين عام ٣٣٠ وعام ٣٢٠ ق.م ان يزيد على ذلك العلم شيئاً أساسياً . ومع ذلك فقد تناول العرب هذا العلم بالشرح والتعليق ووضعوا له تمارين جديدة . ولعل اعظم فضل للعرب على الهندسة انهم اهتموا بها حينما اهملتها الشعوب كلها . ولقد اخذ الاوربيون

---

(١) اذا ضربت عدداً ما بنفسه (٤ × ٤ = ١٦) وضربت عدداً آخر بنفسه ايضاً (٥ × ٥ = ٢٥) ثم جمعت الحاصلين (١٦ + ٢٥ = ٤١) فالمجموع ٤١ لا يمكن ان يكون له جذر تام . (٢) جرداق ١٢ طوقان ٣٧ كاجوري ١٦٩ . (٣) جرداق ١٢ . (٤) طوقان ٣٧ . (٥) طوقان ٤٠ . (٦) ص ٤٠ وما بعدها .

الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ونقلوهـا الى اللاتينية وظـلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب الى اواخر القرن السادس عشر حتى عثر الباحثون عام ١٥٨٣ على اصل من اصول هندسية اقليدس باليونانية .

ومما يلفت النظر ويدعو الى الاعجاب ان العرب عرفوا موضوع تسطيح الكرة والفوا فيه ومارسوه . وعلم تسطيح الكرة يتناول في الاكثر رسم الخرط الجغرافية ، فقد تكون الخارطة مرسومة على كرة او مرسومة على سطح مستوٍ ولكل رسم قواعد واصول يتم بها . والصعوبة تنشأ من نقل رسم ما من على الكرة الى السطح المستوى او بالعكس .

٦ ـــ ويلحق بالهندسة « فن الزخرفة العربية » الذي عرف حديثاً في اوروبة باسم Arabesque . ويقوم هذا الفن على ترتيب هندسي متنـاسق لأوراق واثمار مختلفة او لخطوط متداخلة مشابكة او لاشكال هندسية مرسوم بعضها فوق بعض (كالنجم المثمن مثلا فانه يتألف من تقاطع مربعين) . ويدخل في هذا الباب انواع الخط العربي .

ولقد دفع العرب الى ابتداع هذا الفن الزخرفي ان الصور والتمـاثيل محرمة في الاسلام في بعض الاقوال ، ولذلك انصرفت عبقرية اسلافنا الى هذا الضرب من الزخرف الجميل الذي اصبح فيما بعد فناً عظيماً في الشرق والغرب معاً . على ان العرب كانوا احياناً يضيفون الى هذه الزخارف صوراً للطيور المختلفة وللحيوان وللانسان ايضاً . وربما رسموا مشاهد للصيد والمـآدب والحمامات كما نرى في قصر المشتى وقصير عمرة .

٧ ـــ وعلم المثلثات والانساب كعلم الجبر يجب ان يدعى « علماً عربياً » لم يهتم اليونان بعلم المثلثات لذاته ، بل لانه كان يساعدهم في عـلم الفلك ، سواء في ذلك ابرخس الذي قام بارصاده بين عام ١٦١ وعام ١٢٧ ق . م وتنسب اليه ابتداع علم المثلثات ؛ او بطليموس الشهير صاحب كتاب المجسطي في الفلك ، والذي قام بأرصاد مختلفة (للنجوم) بين عام ١٢٥ وعام ١٥١ ب . م .

على ان عمل اليونان في علم المثلثات والانساب لم يكد يتجاوز حد اكتشاف بعض الانساب في المثلثات المنتظمة (أي النسبة بين كل زاوية من زوايا المثلث وبين الضلع المقابل لها) في المثلثات المستوية والمثلثات الكروية .

اما الهنود فقد تقدموا في علم المثلثات شوطاً اطول وخصوصاً فيما يتعلق بقياس الجيب (قياس الزاوية المفروضة بالضلع المقابل لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية) .

* * *

واما العرب فكان اول ما فعلوه في المثلثات ان نظموا المعلومات التي تناولوها من الهنود خاصة ، ثم جعلوا منها علماً خاصاً مستقلاً عن علم الفلك. وقد قام بذلك نصير الدين الطوسي المتوفي سنة ٦٧٢ للهجرة (١٢٧٢ م) في بغداد « ولولا العرب لما كان علم المثلثات على ما هو عليه الآن فاليهم يرجع الفضل في وضعه بشكل علمي منظم » . واذا كان الهنود لم يعرفوا إلا الجيب وحده او انهم عرفوا ايضاً الجيب التمام (قياس الزاوية المفروضة بالضلع المجاور لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية) فان العرب قد استنبطوا الظل والظل التمام وهو ما نسميه اليوم بالمماس .

ولم تقف جهود العرب عند دراسة المثلثات المستوية بل تناولوا المثلثات الكروية — التي كان اليونان ايضاً قد تناولوها لصلتها الوثيقة بعلم الفلك — فتوصلوا « الى اثبات ان نسبة جيوب الاضلاع بعضها الى بعض كنسبة جيوب الزوايا الموثرة بتلك الاضلاع بعضها الى بعض في اي مثلث كروي» (١) كما انهم استطاعوا ان يحلوا مسائل تتعلق بالمثلثات الكروية القائمة الزاوية والمائلة الزاوية . وكذلك وضعوا الجداول المختلفة التي مهدت — كما مر معنا من قبل — لاكتشاف قانون اللوغارثمات (٢) .

(١) طوقان ٥١ ، جرداق ١٢ (٢) لا غنية لمن يود الاطلاع على جهود العرب في الرياضيات خاصة من الوجهة الفنية من الرجوع الى كتاب تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك تأليف قدري حافظ طوقان (مصر مطبعة المقتطف ١٩٤١).

ويجدر بنا ان نذكر ان اول معادلة وضعت لتسهيل العمليات الحسابية (التي تسهل اليوم بواسطة جداول اللوغارتمات) وضعها ابو سعيد عبد الرحمن ابن احمد بن يونس الصفدي المصري المشهور بابن يونس والمتوفي سنة ٣٩٩ للهجرة (١٠٠٩ م) قبل جون نابير الذي ينسب اليه الغربيون اختراع اللوغارتمات بستة قرون وسبع سنوات. ويبدو بوضوح ان ابن حمزة المغربي من علماء القرن الهجري العاشر (السادس عشر الميلادي) كان ذا فضل كبير على نشوء علم اللوغارتمات. على ان اول من خطرت له هذه الفكرة من العرب كان سنان الحاسب من احياء القرن الهجري الثالث قبل جون نابير بثمانية قرون ونصف قرن.

٨ — لما انتشرت الدعوة الاسلامية كان اكثر ما بقي من « صناعة التجوم » الموروثة عن البابليين والصينيين والهنود واليونان قد انحط الى « صناعة للتنجيم » غايتها خلق صلة بين احوال النجوم وحركاتها وموضعها وبين البشر. وقد ظل هذا الوهم مسيطراً على العقل الاوروبي الى القرن السابع عشر، وكذلك « ظلت كراسي تدريس التجامة في بعض الجامعات الاوروبية — مثل جامعة بادوا وجامعة ميلانو — قائمة حتى اواخر القرن السادس عشر (١) ». اما ما كان قد بقي من علم الفلك الصحيح فقد كان مختلطاً بالوهم كثير الخطأ، فتصدى العرب لاصلاح أخطاء الهنود وأخطاء اليونانيين.

في هذه الغمرة من الخرافات الفلكية والايمان بالتنجيم ظهر الاسلام وهو يدعو الى « علم الفلك » الصحيح، قال القرآن الكريم في سورة يس (٣٦ : ٣٨ — ٤٠) : « والشمس تجري لمستقرّ لها، ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدّرناه منازلَ حتى عاد كالعرجون (٢) القديم. لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليلُ سابق النهار، وكل في فلك يسبحون ».

(١) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١ : ٣٥

(٢) قرط البلح .

وجاء ايضاً في سورة يونس (١٠ : ٥ - ٦) : « هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً ، وقدّره منازلَ لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلقَ الله ذلك إلا بالحق ؛ يفصل الآيات لقوم يعقلون . إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون » . ومثل هذا جاءَ في الحديث ايضاً .

وهكذا نرى ان هذه النزعة العلمية في الفلك قد لازمت العرب منذ انتشار الاسلام ؛ ثم كانت تلك النزعة تقوى مع الايام . ولقد اصاب الاستاذ جرداق حينما قال (ص ١٣) : « والعرب المسلمون اول من قال بأبطال صناعة التنجيم المبنية على الوهم ومالوا بعلم النجوم نحو الحقائق المبنية على الرصد والمشاهدة والاختبار » . ولا ريب في ان الذي دفعهم الى ذلك حاجتهم الدينية الى تعيين الاوقات للصلوات ومعرفة الاهلّة (اوائل الشهور القمرية) للصيام والعيدين .

واحتاج العرب للبحث في النجوم الى آلات وأدوات كثيرة دقيقة ، ولم يكن ذلك في تلك الايام ممكناً . على ان مقدرتهم العقلية قامت لهم مقام الادوات الكثيرة والآلات الدقيقة . ومع ذلك فقد بنوا المراصد واستعملوا الإسطرلاب اليوناني بعد ان ادخلوا عليه تحسينات جمة ، واخترعوا آلات تساعدهم على بحوثهم بين النجوم وعلى تقدير ابعاد الاجرام السماوية عن الارض او ابعاد بعضها عن بعض . وان المرء ليعجب حينما يعرف انواع الآلات التي اخترعها العرب او حسنوها لمتابعة رصد النجوم والبحث في الاجرام السماوية وما بينها من ابعاد وما لها من خصائص . اما اول اسطرلاب عربي فقد صنع في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) صنعه ابراهيم الفزاري المتوفى سنة ١٦١ ﻫ (٧٧٧ م) .

وعلى الرغم من جميع العقبات التي اعترضت العرب في علم الفلك وصناعة النجوم فقد وصلوا الى نتائج جليلة الفائدة عظيمة الاهمية احب ان اوجزها فيما يلي :

(أ) تحققوا ان الارض كروية سابحة في الفضاء ، وبذلك فسروا كيفية دوران الشمس (في اعتقادهم) والقمر والنجوم حولها ، وسبب اختفائها عنا مرة وظهورها لنا مرة اخرى . وكانوا يقولون ان العالم كله كروي ايضاً . ولقد كان هذا الرأي عظيم الانتشار في ايام ابن طفيل في القرن السادس للهجرة (والثاني عشر الميلادي) حتى انه لم يشأ ان يفصله فقال : « وشرح .... ذلك يطول ، وهو مثبت في الكتب » . وسلك ابن طفيل في البرهان على كروية العالم كله سبيلاً واضحاً وأتى ببرهان جلي يدل بسهولة على قوة ملاحظة هذا الفيلسوف واتساع خياله العلمي فقال(١) :

« فنظر (حي بن يقظان) اولا الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب ، فما كان منها يمر على سمت (٢) رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه الى الشمال او الى الجنوب رآه يقطع دائرة اصغر من تلك . وما كان ابعد عن سمت الرأس الى الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب .... ولما كان مسكنه على خط الاستواء .... كانت هذه الدوائر كلها (اما) (٣) قائمة على سطح افقه (او) (٣) متشابهة الاحوال في الجنوب والشمال .... وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة — وكان طلوعهما معاً — فكان يرى غروبهما معاً . واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات ، فتبين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة .... » .

(ب) ولما تحقق العرب كروية الارض خاصة قاموا ببعض المقاييس، اشهرها قياس خط الهاجرة (دائرة نصف النهار) ، وهو خط وهمي على

---

(١) حي بن يقظان — الطبعة الاولى ، دمشق ١٩٣٥ م ، ١٣٥٤ هـ — ص ٧٥ — ٧٦ . (٢) السمت ما كان فوق الرأس تماماً على خط عمودي . (٣) الزيادة هنا مني .

سطح الارض تكون الشمس عمودية عليه عن الزوال ، وقاسوا كذلك محيط الارض ، وقاسوا ايضاً مواقع بعض البلدان . وقد كانت اقيستهم في ذلك كله ، على قلة ما بايديهم من الوسائل دقيقة صحيحة او قريبة جداً من الصحيح ، ذكر جرداق (ص١٨) ان ثابت بن قرة الحراني (ت٢٨٨هـ ، ٩٠١م) استخرج حركة الشمس ، وحسب طول السنة النجمية (فكان) ٣٦٥ يوما وست ساعات وتسع دقائق وعشر ثوانٍ ، فكان ما وصل اليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو اقل من نصف ثانية . وهكذا يكون العرب قد تنبهوا لامر مهم جداً وذلك ان للزمان الفلكي ثلاثة انواع من المقاييس ، المقياس الاول هو الزمان الشمسي ويستخرج بمراقبة الشمس من وقت زوالها عن نقطة ما عن سطح الارض الى وقت رجوعها اليها تماماً وهذا الزمن هو اقصر الازمنة . ثم هنالك الزمان النجمي وهو يستخرج برصد نجم ثابت في لحظة ما ، ثم قياس الزمن الذي يمر حتى تعود الارض الى المركز عينه بالاضافة الى ذلك النجم ، وهذا الزمن هو اطول الازمنة اما القياس الزمني الذي نستعمله نحن فهو « المعدل الزمني » ، اي الزمن الوسط بين الزمان الشمسي والزمان النجمي .

وكذلك قاس العرب محيط الارض قياساً دقيقاً يقرب من القياس الذي اجمع عليه علماء الجغرافية اليوم . على ان هنالك ماهو اهم من صحة هذا القياس ، ذلك ان العرب هم اول من قام بقياس حقيقي لمحيط الارض بطريق علمي صحيح .

(ج) ورصد العرب الكواكب (السيارة) والنجوم (الثوابت) وعينوها في القبة الزرقاء ورسموا لها الخرائط ، حتى ان اكثر من نصف النجوم المعروفة اليوم باسمائها لا تزال تحمل اسماءً عربية في الكتب الاوروبية نفسها

وكذلك اكتشف العرب ان القمر يختلف في سيره بين سنة وسنة . وقد اكتشف ابو الوفاء البوزجاني (ت ٣٨٨هـ ، ٩٩٨م) احدى المعادلات

الضرورية لتقويم مواقع القمر سميت معادلة السرعة . ودل البوزجاني ايضاً في حساب القمر على اختلاف ثالث ينسبه بعضهم خطأ الى تيخو براها (ت ١٦٠١م، ١٠١٠هـ) اي بعد البوزجاني بأكثر من ستمائة عام . ودرس العرب الكلف على وجه الشمس ، وكان اول من رأى كلف الشمس وكتب عنها الفيلسوف المشهور ابن رشد(١) وكذلك عرف ابن رشد (ت٥٩٥هـ ١١٩٨م) « بواسطة الحساب الفلكي وقت عبور عطارد على قرص الشمس فرصده وشاهده بقعة سوداء على قرصها في الوقت المعين ؛ وهذا الامر لا يتصدى له في وقتنا الحاضر سوى الراسخين في الرياضيات الفلكية »(٢) .

وعرف العرب ان للنجوم ابعاداً واحجاماً مختلفة ، وان الارض اصغر من الشمس كثيراً ، وكان مما اهتموا به اهتماماً ظاهرة « حركة الاوج والحضيض » او « حركة الذنب والرأس » . والاوج هو اقصى نقطة يصل اليها القمر في ابتعاده عن الارض . اما نقطة الذنب فتطلق على ابعد مسافة بين الشمس وبين كوكب آخر . وقد رصد العرب ذلك كله وقدروا ابعاده وقاسوا ميلانه .

(د) وهنالك امور لا تقل عما تقدم اهمية في تطور علم الفلك ولا هي اقل دلالة على عبقرية العرب من الامور التي ابتكروها رأساً . تلك هي الاصلاحات التي ادخلها العرب على تفاصيل علم الفلك التي كانت سائدة يومذاك . من ذلك ان العرب وجدوا فساداً في نظام بطليموس الفلكي مع تلك الشهرة والاحترام اللذين ظل بطليموس يتمتع بهما الى القرن السابع عشر . وتتلخص مشكلة بطليموس في انه كان يرى للنجوم حركات مختلفة ، كان يرى بعضها سريعاً وبعضها بطيئاً وبعضها يظهر للعين كأنه يتراجع كل يوم في كبد السماء وذلك لأنه كان يعتبر حركات جميع الاجرام السماوية بالنسبة الى الارض . من اجل ذلك حاول بطليموس ان يحل هذه المشكلة في رأيه

(١ و ٢) جزداق ٢٢

بأن يجعل افلاك الكواكب متداخلا بعضها في بعض. على انه زاد المشكلة المشكلة بهذا الحل الوهمي تعقداً .

ولقد قام وهم بطليموس على اعتقاده ان الارض ثابتة وانها مركز النظام الشمسي ، اي ان الشمس نفسها والكواكب كلها تدور حول الارض ، ولقد كان حل هذه المشكلة حلاً صحيحاً يقتضي ان يقال ان الشمس هي مركز النظام الشمسي وان الارض نفسها تدور حول الشمس وفي الوقت نفسه تدور ايضاً على نفسها .

وتعرض العرب لكثير من اخطاء بطليموس فاصلحوها . واذا كانوا لم يقولوا صراحة كما يزعم بعضهم بأن الارض تدور على نفسها فان كثيراً من جهودهم الفلكية توحي الينا انهم عرفوا ذلك من ذلك انهم جعلوا الزهرة كوكباً سياراً تابعاً للشمس (يدور حولها) ومن ذلك انهم ادركوا حركة الارض، فإن ابا سعيد احمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي (او السجستاني) الذي بلغ اشده في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (والنصف الثاني من العاشر الميلادي) استنبط الاسطرلاب الزورقي المبني على افتراض ان الارض متحركة وان الفلك بجميع ما فيه سوى الكواكب السبعة ثابت .

***

في هذا الوقت حينما كان العرب يهتمون بالعلوم ويبحثون ويناقشون ويكتشفون ويخترعون ، يساعدهم على ذلك ملوكهم وامراؤهم ويشترك في ذلك علماؤهم وعامتهم واغنياؤهم وفقراؤهم ، وبينما كانت عبقريتهم تتجلى في كل مظهر من مظاهر العلم وفي كل ناحية من نواحي البحث ، كان التفكير في العلم في اوروبة جريمة يعاقب عليها صاحبها بالموت . ولما جسر غاليلو الايطالي المتوفي عام ١٦٤٢ ، اي منذ ثلاثمائة سنة فقط ، ان يقول إن الارض تدور جرّوه الى محكمة التفتيش وهددوه بالقتل اذا لم يكذب نفسه ، فاجبر غاليلو المسكين على تكذيب نفسه واعلن امام اعضاء محكمة التفتيش المحترمين ان الارض لا

تدور ! ويقال ، انصافاً للرجل ، انه بعد ان غادر المحكمة وهو لا يزال يحمل رأسه بين كتفيه ثارت الحمية العلمية في نفسه من جديد ، فضرب الارض برجله وقال : « ومع ذلك فانتِ تدورين » . الا أن جرأة غاليلو لم تجاوز لفظ هذه الكلمات . ذلك لأنه اعتزل في بيته الى ان مات ،

ومن الذين لم تنالهم محكمة التفتيش نقولا كوبرنيكوس البولوني الذي قال بأن لكل كوكب حركتين حركة حول الشمس وحركة على محوره هو ، فحرم البابا القول بهذه النظرية لانها مخالفة للتوراة . الا ان هذا الرأي لم ينتشر الا بعد موت كوبرنيكوس (١٥٤٣م) بمدة طويلة . واما العالم الاوروبي الاول الذي اتى بالبرهان القاطع على حركة الارض الدورية (حركتها على محورها) فقد كان ليون فوكول المتوفي عام ١٨٦٨م ، حينما برهن ذلك عام ١٨٥١م بواسطة الرقاص .



الفصل الرابع

العلوم الطبيعية

أ ــ الاتجاه الصحيح في العلوم الطبيعية

كانت جهود العرب في العلوم الطبيعية واسعة جداً تقتضي وحدها اضعاف هذا الكتاب . على ان الايجاز لن يضرنا ضرراً كبيراً لأن من غايتنا الا نتعرض لمفردات جهود اسلافنا بالتفصيل ولا ان نبسط دقائقها مع التعليل.

حينما نأتي الى العلوم الطبيعية خاصة نجد ان القسط الذي قام به اسلافنا في هذا الميدان كان عظيماً ، بل اعظم مما نتخيله نحن انفسنا ، وخصوصاً بعد ان قام من الغربيين في الاعصر المتطاولة نفرٌ غير قلائل عملوا على طمس هذه الجهود النبيلة طمساً لا يدع لها أثراً يظهر الا بعد دراسات طويلة ومقارنات شاقة . على ان العالم لم يخلُ من المنصفين فقام علماء ومؤرخون شرقيون وغربيون حاولوا جُهدَهم ان يردوا الفضل الى ذويه في مؤلفات موجزة او مفصلة .

تقوم عبقرية العرب في العلوم الطبيعية على خمس دعائم :

أولاً ــ نفي الخرافات

ثانياً ــ سعة الاطلاع

ثالثاً ــ الرحلات للبحث والتنقيب

رابعاً ــ التجارب

خامساً ــ الموازنة

١ ــ خضع العقل الاوروبي فى العصور الوسطى لكتابين : للتوراة ولفلسفة ارسطو ، فكان يقبل ما فيهما من الآراء والاخبار بلا جدال وبلا تساؤل عما يمكن ان يكون فيهما من مناقضة للعلم . ولم يكن هذا هنالك

شأن العامة فقط بل شأن العلما ، حتى ان الجامعات الاوروبية ظلت الى مطلع القرن السابع عشر لا تسمح للعقل ان يفكر في الارتياب في هذين الكتابين من الناحية التاريخية او العلمية . ولكن مما يؤسف له ان هذه العبودية العقلية لم تسترل على العلماء في الغرب فقط ، بل استولى شيء منها على « بعض » العامة في الشرق ايضاً .

إلا ان علماء العرب حاربوا هذه الخرافات محاربة عنيفة ، وسأذكر لك ثلاثة منهم فقط ، سأذكر ابن حزم وابن خلدون ، ثم أعود الى ذكر الجاحظ.

أما ابن حزم ففقيه اندلسي توفي عام ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) وقد تألم كثيراً من سيادة الخرافات فهاجمها مهاجمة عنيفة ، حتى انه استعمل احياناً بعض الالفاظ النابية . ولا ريب في ان خروجه عن طوره في استعمال هذه الالفاظ دليل على شدة ألمه من العامة وأشباه العامة الذين يتركون الاخذ بالعلم الصحيح وبالعقل ليأخذوا بالأوهام والخرافات . فتأمل إذن أقوال ابن حزم وانظر الى اصابة آرائه واتساع مداركه وانت تذكر انه توفي منذ اكثر من تسعة قرون كاملة ؛ قال في كتاب الملل والنحل (٥ :٣٦-٣٨) :

« زعم قوم ان الفلك والنجوم تعقل وانها ترى وتسمع ..... وهذا دعوى بلا برهان . وصحة الحكم بان النجوم لا تعقل اصلا ان حركتها ابداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها ؛ وهذه صفة الجماد المدبر الذي لا اختيار له . وليس للنجوم تأثير في اعمالنا ولا لها عقل تدبرنا به ، إلا اذا كان المقصود انها تدبرنا تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء ، نحو اثرها في المد والجزر وكتأثير الشمس في عكس الحر وتصعيد الرطوبات (التبخير) . والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة » . ويذكر ابن حزم عند الكلام على منابع الأنهار ان اليهود وبعض العامة يزعمون ان انهار النيل وجيحان ودجلة والفرات تخرج من الجنة وتسقي جميع المعمور . وقد رد ابن حزم هذه المزاعم وذكر ان لهذه الانهار منابع معروفة في أرضنا

هذه على ما هو معروف في كتب الجغرافية . — ولكن هذه الكتب كانت معروفة في الشرق لا في الغرب .

وجاء ابن خلدون بعد ان حزم بثلاثة قرون ونصف قرن ، وكانت هذه الخرافات لا تزال سائدة في العامة من غير ان تتناول علماءنا . ومع ذلك فقد كان دأب علامتنا ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م) ان يكافح الخرافات، وهاك ما ورد في موضع واحد من مقدمته المشهورة (ص ٨٣ – ٨٤) : وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم له بطبائع الكائنات ان السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر اثرها في لونه وفي ما جعل الله من الرق في عقبه ، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص . ودعاء نوح على ولده قد وقع في التوراة .... وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرها في الهواء وما يتكون فيه من الحيوانات . وذلك ان هذا اللون شمل اهل الاقليم الاول والثاني (خط الاستواء ما يليه شمالاً) من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فان الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة احداها من الاخرى فتطول المسافة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لافراط الحر .... »

واما الجاحظ فقد جاء قبل ابن حزم بمائتي عام فانه توفي سنة ٢٥٥ هـ (٨٦٨ م) ومع ذلك فقد انكر اشياء كثيرة هي من باب الخرافات . روى أرسطو مثلاً ان هنالك طائراً قديراً على الاهتداء والطيران البعيد يبني عشه في منطقة الجبال التي هي شرقي العراق بأوراق شجر الدارصيني التي تنبت على حدود الصين . فلما وقع هذا الخبر للجاحظ قال : « ولست ارفع خبر صاحب المنطق [يعني أرسطو] عن صاحب الدارصيني ، وان كنت لا اعرف الوجه في ان طائراً ينهض من وكره في الجبال بفارس او باليمن

ويعمد نحو بلاد الدارصيني وهو لم يجاوز(١) موضعه ولا قَرُبَ منه [حتى لو] كان [هذا الطير] من القواطع (٢) ، فكيف يقطع الصحصحان الأماس وبطون الاودية واهضام الجبال بالتدويم بالاجواء وبالمضي على السمت (٣) لطلب ما لم يره ولم يشمه ولم يذقه . واخرى ، فانه لا يجلب منه بمنقاره ورجليه ما يصير فراشاً له إلا بالاختلاف (٤) الطويل . وبعد فان [شجر الدارصيني] ليس بالوطيء (٥) ولا بالوثير (٦) ، ولا هو [لهذا الطائر] بطعام . فانا وان كنت لا اعرف العلة بعينهـا ، فلست انكر الامور من هذه الجهة فاذكر هذا » .

وكذلك انكر الجاحظ على أرسطو شيئاً آخر فقال في كتاب الحيوان : (٧) وقال صاحب المنطق : ويكون بالمدينة التي تسمى باليونانية طبقون حية صغيرة شديدة اللدغ ، الا ان تعالج [لدغتها] بحجر يخرج من قبور بعض الملوك . ولم افهم [انا] هذا ، ولِمَ كان ذلك ؟ » (٨)

وهنالك أشياء اخرى انكرها الجاحظ على أرسطو (٩) وانكرهـا على غيره . على ان هذه الامور قد لا تكون لأرسطو وقد تكون مشوهة عن لسانه . إلا ان المهم ان الجاحظ المتوفي قبل بدء النهضة الاوروبية بنحو ستة قرون كاملة قد وجد ان التقيد بآراء غير معقول ، حتى ولو كانت مروية عن أرسطو ، عجز ، فرد هذه الاخبار ونقدها بالعقل .

٢ ـ وبينا كان الغربيون يقيدون انفسهم بأخذ المعارف من مصدر واحد ويعدون كل شيء سواه كفراً يستوجب القتل ، كان العرب يطلعون على

---

(١) في الأصل : يجاوز (٢) القواطع : الطيور التي تعيش في كل فصل في بلاد مختلفة كالسنونو والبجع الخ . (٣) الجهة (٤) الاختلاف : الذهاب مرات كثيرة (٥) الوطيء : ينام عليه . (٦) الوثير : اللين .
(٧) الحيوان [تحقيق عبد السلام هارون] ٣ : ٥١٧ ـ ٥١٨ . (٨) ٤ : ٢٢٧
(٩) راجع الحيوان ٥ : ٥٣ ، ٢٢٠ ، ٥٠٢ ـ ٥٠٣ ، ٥٤١ الخ .

كل شيء ويحثون في كل مصادر ، ولا غرو فالقول المأثور الذي يروى مرة على انه حديث ومرة على انه قول للامام علي : « الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها التقطها » دستور علمي صحيح سار العرب عليه واهتدوا به .

وكذلك بينما كان الغربيون يمنعون اقوامهم من تعلم العلم النافع من غيرهم، كان العرب يحثون قومهم على ان يتعلموا كل شيء حتى السحر والشر ليعرفوا كيف يتجنبونها او يتجنبون آثارها . فقد قيل انه روي في الحديث « تعلم السحر ولا تعمل به »؛ وقيل — فيما اظن — لعمر بن الخطاب : « فلان لا يعرف الشر » ، فقال : « ذلك ادنى ان يقع فيه » . وينسب بيتان في هذه المعنى لأبي فراس الحمداني المتوفي سنة ٣٥٧ للهجرة :

عرفت الشر لا للشـ ـر لكن لتوقيه
ومن لا يعرف الشر من النـاس يقع فيه

وهكذا اذا تنزهت في مؤلفات العرب كالاغاني وكتب الجاحظ وكتب ابن حزم ومقدمة ابن خلدون راعك ما فيها كلها من سعة الاطلاع . وليس ثمت دليل على ذلك أكبر من ان العرب نقلوا جميع ما وقعت ايديهم عليه من علوم الهنود والفرس واليونان حتى ما كان منها مخالفاً لاعتقادهم ولمثلهم العليا .

٣ — واعتقد العرب ان الرحلات ضرورة من ضرورات العلم وجمع المعارف ، فقد ألّف ابو العباس احمد بن محمد بن مفرّج النباتي الاندلسي المتوفي نحو ٦٣٨ هـ (١٢٤٠ م) كتاب « الرحلة » امتاز فيه بدقة الملاحظة في ما رآه من النبات في الاقطار التي زارهـا . وانـد بذه في ذلك بلا ريب تلميذه ابو محمد عبد الله بن احمـد بن البيْطار فقد زار بلاد الروم وبلاد الشام ومصر ليدرس النبـات في بيئته . « ومن المبرزين في علم النبـات رشيد الدين بن الصوري المتوفي سنة ٦٣٩ هـ . وصاحب كتاب الادوية المفردة . كان رشيد الدين كثير البحث والتدقيق ، يخرج لدرس الحشائش في منـابتها ويستصحب معه مصوراً يحمل الاصباغ على اختلافها ، ثم يتوجه الى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنـان وغيره من المواضع التي اختص كل منها

بشيء من النبات . فيشاهد النبات ويحققه ويريه المصور فيعتبر المصور لونه ومقدار ورقه واعضائه واصوله ويصور ذلك كله على أدق ما يمكن .... (١)
والعلماء المسلمون الذين طافوا العالم في العصور الوسطى ليؤلفوا الكتب كثار اذكر ان البخاري صاحب الصحيح في الحديث فقد طاف اربعين عاماً في العالم الاسلامي حتى ألف كتاباً جمع فيه نحو سبعة آلاف حديث . اما رأي العرب في الرحلة فقد ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٥٤١) ذكراً حسناً ، ودل على ان الرحلة لا تكون فقط لجمع المعارف بل لاحتكاك الآراء ، وهذا عنده افضل من جميع المعارف ، قال :

« ان الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم ، والسبب في ذلك ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما ينتحلون من المذاهب والآراء والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءً ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة ، إلا ان حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً . فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها . والاصطلاحات ايضاً في تعليم العلوم مخلطة على المتعلم حتى لقد يظن كثير منهم انها جزء من العلم ولا يدفع عنه ذلك الا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين » .

في ذلك الحين كان الرجل الاوربي لا يخرج من قريته ، وقد يكون معذوراً لأن المدن لم تكن قد وجدت بعد . ومنهم من لم يكن يخرج من قصره او ديره . « وقد كان احدهم يستغرب اذا سمع بأناس يعيشون خارج القرية التي كان هو يعيش فيها » .

٤ — التجارب ! لقد قام العلم الحديث من التجارب .

ذكر أرسطو انه اذا القي جسمان من شاهق ، وكان احدهما أثقل من الآخر مرتين مثلاً ، فالجسم الثقيل يصل الى الارض في نصف المدة التي يقتضيها الجسم الخفيف . وعاش الغربيون في هذا الظلام الدامس عشرين قرناً

(١) راجع طبقات الاطباء ٢ : ٢١٩ .

يدرسون ذلك في الجامعات ولا يسمحون لعقولهم ان تفكر في فساد قول أرسطو . لقد كان من يجرؤ على الارتياب في صحة ما ذكره ارسطو كالذي يجرؤ على الارتياب بصحة ما ذكرته التوراة . ولم يكن عقاب احدهما اقل من الموت .

واخيراً نبغ في اوروبة رجل ايطالي اسمه غاليليو (ت ١٦٤٢م) احب ان يفكر فحمله تفكيره على ان يجرب صحة ما قاله ارسطو فصعد الى برج بيزا المائل والقى منه بجسمين مختلفي الوزن ، فبرهن عملياً على ان رأي ارسطو فاسد . من اجل ذلك تجد صورة غاليليو في كل كتاب في الطبيعيات وتجد الفضل في ذلك منسوباً اليه في كل مكان . وغاليليو يستحق ذلك !

على ان العرب قاموا ، قبل ان يأتي غاليليو بثمانمائة عام او تزيد ، بتجارب ستراها مذكورة في اماكنها ، وتحدوا ارسطو نفسه مراراً وتكراراً . الا ان هذا لا يقدح لا في ارسطو ولا في غاليليو ، ولكنه يدل على فضل لاسلافنا من الحق ان يذكر لهم ويذكروا به .

٥ — والامور المفردة لم تكن ذات قيمة جليلة عند العرب ، حتى ان احاديث الرسول المفردة — التي رواها واحد ، وتعرف من اجل ذلك باحاديث الآحاد — ليس لها قوة الاحاديث المتواترة ، اي التي تروى من اوجه مختلفة. وكذلك كان شأنهم في اللغة وفي العلم ايضاً . وسأكتفي هنا بمثل واحد آخذه من قصة حي بن يقظان لابن طفيل يدلك على مدى التقدم الذي حازته العلوم الطبيعية عند العرب وعلى دقة الموازنة بين مظاهر ، قال ابن طفيل يصف تنبه حي بن يقظان لما حوله (ص ٥٥) :

« ثم انه تصفح جميع الاجسام ... من الحيوانات على اختلاف انواعها والنبات والمعادن واصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والدخان واللهيب والحر ، فرأى لها اوصافاً كثيرة وافعالاً مختلفة وحركات متفقة ومتضادة. وانعم النظر في ذلك فرأى انها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ؛ وأنها

من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة متكثرة فكان (حي بن يقظان) تارة ينظر خصائص الاشياء وما ينفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط ... ثم كان ينتقل الى جميع انواع الحيوان فيرى كل شخص فيها واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان ينظر الى نوع [نوع] منها كالظباء والخيل والحمر واصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى اشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الاعضاء الظاهرة والباطنة والادراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافاً الا في اشياء يسيرة بالاضافة الى ما اتفقت فيه ...

« ثم كان يحضر انواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في انها تحس وتتغذى وتحرك بالارادة الى اي جهة شاءت ... ثم كان يجمع في نفسه جميع انواع الحيوان وجنس النبات فيراهما متفقين في الاغتذاء والنمو، الا ان الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك ، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحرك وجوه الزهر الى جهة الشمس وتحرك عروقه الى جهة الغذاء واشباه ذلك . فظهر له بهذا التأمل ان النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما . هو في احدهما اتم واكمل...».

ولعل هذه الموازنة التي تجدها عند ابن طفيل المتوفي سنة ٥٨١ للهجرة (١١٨٥ م) من اعظم ما يتصف به البحث العلمي الحديث . ومع ذلك فقد كان صفة للعرب — لانك تجده عند غير ابن طفيل كالجاحظ المتوفي عام ٢٥٥ هـ — لا صفة لابن طفيل وحده . ولو احببت ان استشهد على كل شيء من ذلك لما اعياني . ويكفيك ان تعلم هنا ان ابن طفيل قد سبق في هذه الموازنة بين النبات والحيوان داروين صاحب المذهب المشهور في التطور والذي انبنت نظريته في ذلك على « ان جميع الاحياء من نبات وحيوان ترجع الى اصل واحد ، ولكنها تفرعت جميعها منه على نظام مخصوص في ازمنة متطاولة ».

***

وقد يعترض علي معترض في ذلك فيقول : أكان الاوروبيون في مثل هذا الجهل الدامس الذي تريد ان تبرزه لنا ، ولم يكن فيهم احد يدفع عن عصره او يستشهد به في هذا المقام ؟

فاذا كنت — حفظك الله — من هؤلاء فاقرأ معي هذه الجملة في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية (١٧ : ٤١٠ د) : « لا يستطيع احد ان ينكر ما اتصف به التفكير في العصور الوسطى من البعد العام عن العلم وعن النقد . ان وجود شخص واحد مثل روجر بايكون في عصر ما لا يبرئ ذلك العصر من تهمة الجهل » . ولعلك لا تدرك قيمة هذا القول حتى تعرف شيئاً واحداً عن روجر بايكون ، روجر بايكون عالم انكليزي توفي عام ١٢٩٤ للميلاد (٦٩٤ للهجرة) واشتهر باهتمامه بالعلم التجريبي . ولقد كان روجر بايكون يتعجب من الرجل الذي يريد ان يحث في الفلسفة وهو لا يعرف اللغة العربية .

ب — تطور العلوم الطبيعية عند العرب

لما بدأ العرب نهضتهم الفكرية بالعلوم العماينة ، كان اول ما اتجهوا اليه ، او اتفق انهم اتجهوا اليه ، علم الصنعة (الكيمياء) . وقد كان اول من اشتغل بالكيمياء — وربما بغيرها من العلوم الطبيعية ايضاً — خالد بن يزيد الملقب بحكيم آل مروان ، على ما تجمع عليه المصادر والمراجع العربية . ذلك ان خالداً خاب في نيل الخلافة بعد وفاة اخيه معاوية الثاني سنة ٦٤ هـ (٦٨٣ م) فانصرف الى العلوم واستقدم جماعة من مصر ممن كانوا في مدرسة الاسكندرية فتعلم من واحد منهم — وكان راهباً رومياً اسمه مريانوس — صناعة الكيمياء . بعدئذ أمر رجلاً ، يدعى اصطفان القديم ، ان ينقل له كتب الصنعة ، فكان ذلك اول نقل في الاسلام .

وفي اواسط القرن الثاني للهجرة والثامن للميلاد اشتهر بالاشتغال بالكيمياء

رجل آخر هو ابو عبد الله جابر بن حيان الكوفي الذي بلغ في صناعة الكيمياء مبلغاً عظيماً .

على ان هنالك من ينكر امر خالد وجابر معاً . اما انكار خالد فأمر حديث لا اعرف احداً ذهب اليه قبل يوليوس روسكا (١) وأصر على ذلك الدوميلي (٢) .

واما جابر بن حيان فكان منذ زمن قديم موضع خلاف ، زعم قوم انه أصاب الصنعة [استطاع ان يحول المعادن الخسيسة الى معادن شريفة] وانه برع في ذلك واكثر . « وقال جماعة من اهل العلم وأكابر الوراقين (٣) ان هذا الرجل لا اصل له ولا حقيقة . وان هذه المصنفات التي تنسب اليه صنفها الناس ونحلوه إياها » كما يروي ذلك كله ايضاً ابن النديم في أواسط القرن الرابع الهجري .

إلا أن ابن النديم يبين فساد الزعم القائل ان هذه المصنفات صنفها الناس ثم نحلوها جابر بن حيان فيقول : « وأنا أقول : ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ويصنف كتاباً يحتوي على الفي ورقة ، يتعب قريحته وفكره باخراجه ويتعب يده وجسمه بنسخه ثم ينحله لغيره اما موجوداً او معدوماً ، ضرب من الجهل . وان هذا لا يستمر على احد ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم . وأي فائدة في هذا او اي عائدة ؟ والرجل له حقيقته . وامره اظهر واشهر ، وتصنيفاته اعظم واكثر ... وكان الرازي يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة : قال استاذنا ابو موسى(٤) . جابر بن حيان » .

ولكن سواء أكانت هذه الجهود لجابر بن حيان بعينه ام كانت لغيره ، فانها على كل حال كانت لواحد من العرب .

---

(1) Arab. Alchemisten I, Chalid b. Jezid 51 f.

(2) La Science Arabe, 55.

(٣) الوراقون : اصحاب المكاتب وكانوا ينسخون الكتب ايضاً .

(٤) في الفهرست ايضاً ابو عبد الله ...

كذا بدأت النهضة العلمية الحقيقية في الاسلام فكيف ترقت واتسعت ؟

١ — لنتقدم الآن الى الكلام على جهود العرب في العلوم الطبيعية ، ولنبدأ هنا بعلم الحياة .

يري ابن طفيل ان الحياة الاولى نشأت نشوءاً طبيعياً آلياً . وهو يفترض لذلك جزيرة عند خط الاستواء ، لان منطقة خط الاستواء في رأيه أعدل بقاع الارض . واتفق انه كان في تلك الجزيرة مكان معتدل فيه طينة موافقة لنشوء الحياة إذ يمتزج بها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل . واختمرت هذه الطينة اختماراً جعل فيها استعداداً لقبول الحياة . ثم انشقت هذه الطينة عن طفل بشري !

لا شك في ان انشقاق الطينة عن طفل بشري مخالف للحقيقة العلمية ؛ ولكن اختمار الطينة اختماراً متصاعداً متصلاً حتى اتفق عند درجة معينة من الحرارة والاختمار ان تنشأ فيها الحياة مطابق للعلم الحديث أتم المطابقة . ثم ان اختيار خط الاستواء لنشوء الحياة الاولى مهم جداً ، ذلك لأن الاحياء البسيطة — التي تتألف من خلية واحدة ، وتلك حال ادنى دركات الحياة — تحتاج الى رطوبة كثيرة وحرارة ، وهاتان لا تتوفران في مكان توفرهما على خط الاستواء .

ولا شك في ان ابن طفيل لم يعرض للنظرية — نظرية نشوء الحياة الاولى — بالتفصيل فيجعل الحياة تتدرج من النبات الى الحيوان الى الانسان على نظام ما ، لان ذلك فيما يظهر يخرج على نطاق قصته . فان هذه النظرية كانت معروفة بتفاصيلها منذ ايام اخوان الصفا قبل ابن طفيل بقرن ونصف قرن ، وقد ظلت شائعة حتى ذكرها ابن خلدون في مقدمته (ص ٩٦) فقال :

«ثم انظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيأة بديعة من التدريج : آخر افق المعادن متصل بأول افق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر افق النبات مثل النخل والكرم

متصل بأول افق الحيوان مثل الحلزون والصدف ، ولم يوجد لهما الا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر افق منها مستعد بالاستعداد الغريب لان يصير اول افق الذي بعده . واتسع عالم الحيوان وتعددت انواعه وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية ترتفع اليه من عالم القردة (١) الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الروية والفكر بالفعل ، وكان ذلك اول افق من الانسان بعده ، وهذا غاية شهودنا » .

ومع ان هذا الوصف يحاكي العلم في أساسه فان هنا موضع ملاحظتين على ابن خلدون اولاهما انه اعتبر النخل في أرقى افق النبات معتمداً على حجمه وشكله وان ثمره ممدوح مفيد مع ان النخل على ما نعرف من علم النبات الحديث ليس ارقى النبات ولا من ارقاه لان بذره من ذوات الفلقة الواحدة لا من ذوات الفلقتين كاللوز والمشمش وغيرها . ومن تأخر النبات ذي الفلقة الواحدة في عالم الحياة كالنخل والصنوبر انك اذا قطعت رأس شجرته وقف نموها ويبست ، بخلاف النبات ذي الفلقتين فانه اذا قطع من نحو رأسه خرجت له اغصان جديدة من اطرافه .

وثاني الملاحظتين وأهمها انه اعتبر ان التطور يمر من ارقى النبات الى أدنى الحيوان ، فشجرة الجوز مثلاً تصبح حلزوناً وصدفة ودودة . وهذا بلا ريب خطأ . على انه قد سبق لنا فقلنا ان عمدة العبقرية في تاريخ ترقي العلوم ليس اصابة مفردات الحقائق فقط بل اصابة الاتجاه الصحيح في التفكير . ولئن كان ابن خلدون قد اخطأ في الاولى وهي أقل اهمية فانه قد أصاب

(١) في النسخ المطبوعة في الشرق : عالم القدرة ، وهو بلا ريب خطأ مطبعي لا يتفق مع المعنى ولا مع بحث ابن خلدون . على ان طبعة باريس تذكر بوضوح « عالم القردة » بتقديم الراء على الدال . واول من نبه الى ذلك الاستاذ ساطع الحصري في كتابه عن مقدمة ابن خلدون ٢ : ٧ .

في الشانية وهي مدار الاهمية والعبقرية معاً . واخرى ، فان ابن خلدون مؤرخ علوم هنا لا عالم ، وله في ذلك بعض العذر ان أخطأ هو اولم يكتشف اخطاء العلماء ..

على ان اخوان الصفا قد وصفوا هذا التطور في رسائلهم وصفاً أدق مع انهم جاءوا قبل ابن خلدون بخمسة قرون او تقل قليلاً ، قالوا في رسائلهم (٢ : ١٥٤ — ١٥٥) :

فأدون الحيوان وانقصه هو الذي ليس له إلا حاسة واحدة ... وهكذا اكثر الديدان التي تكون في الطين وفي قعر البحار وفي أعماق الانهار . فهذا النوع حيوان نباتي اذ يشارك الحيوان في الحركة ويشارك النبات في الحس فقط .

« وان النبات متقدم الكون والوجود على الحيوان بالزمان ، والحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على الحيوانات التامة الخلقة (التي) تتكون في زمان طويل لأسباب يطول شرحها . وان حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان . والحيوانات كلها متقدمة الوجود على الانسان » .

وقد عرف اخوان الصفا ان ادنى انواع الحيوان النباتي يتغذى عن طريق جلده بالامتصاص الذاتي ، قالوا (٢ : ١٥٧) « ومن الحيوان ما هو أدون رتبة مما يلي النبات ، وهو كل حيوان ليس له الا حاسة اللمس فحسب ... وهذا النوع من الحيوانات اجسامه لحمية وبدنه متخلخل وجلده رقيق وهو يمتص المادة بجميع بدنه بالقوة الجاذبة ويحس اللمس ، وليس له حاسة اخرى ... وهو سريع التكون وسريع الهلاك والفساد والبلى » .

والعجيب في هذا النص ، الذي هو واحد من عشرات في رسائل اخوان الصفا ، انه صحيح في مفردات حقائقه وفي اتجاهه معاً ، وهو في الحقيقة فصل من علم الحياة الحديث . وموضع الملاحظة هنا ان اخوان الصفا يعتبرون الديدان أدنى انواع الحيوان ، مع ان الديدان انواع وأن

هنالك ما هو ادنى منها في سلم الحياة . ويبدو من وصف اخوان الصفا لهذه الديدان « التي تكون في الطين وفي قعر البحار واعماق الانهار » انهم يذهبون الى الحيوانات البسيطة ذات الخلايا المحدودة » . واعظم من ذلك ادراكهم ان هذه الحيوانات الاولية تغتذي من جلدها كله بواسطة الامتصاص الذاتي ؛ وان هذه الحيوانات نفسها « حيوانات نباتية » كما نعرف تماماً من علم النبات الحديث .

٢ ــ وفي علم الطبيعيات خاصة إتجه العرب اتجاهاً مادياً آلياً . كان اليونان الاقدمون وأرسطو فيهم على ما مر معنا يعتقدون ان العوالم والمكونات تتألف من العناصر الاربعة : الماء والهواء والتراب والنار ، ثم زعموا ان هذه العناصر تحمل نوعاً من الحياة ، او انها مستقر لآلهة لها . من اجل ذلك عرف اليونان الاقدمون بالقول بمذهب « الهولوزوا (المادة الحية) » .

وجاء ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦ ﻫ) فلم ينكر العناصر الاربعة ، ولكنه انكر ان تكون حية ، فقال ان هذه العناصر "موات" بطبعها ، وعلى هذا يتركب منها اجسام موات كالحجارة والخشب وأجساد الناس والحيوان والنبات ــ بصرف النظر عن الحياة فيها (فان جسد الانسان الميت مثلاً مؤلف من هذه العناصر) .

وقريب من القول بالعناصر الاربعة القول « بالجوهر الفرد » او الجزء الذي لا يتجزأ . ومع ان هذه الفكرة قديمة قال بها ديموقريطس اليوناني (ت ٣٧٠ ق . م) واستاذه لويكوبوس فيما قيل ، ومع ان هذه الفكرة تخالف في تفاصيلها العلم الحديث فان الاتجاه فيها كان صواباً . ولقد كانت عبقرية العرب ، حينما اخذوا عن اليونان القول بالجوهر الفرد ، تتجلى في شيء واحد : في التمييز بين الصواب والخطأ . كان ثمت في التاريخ القديم نظرتان طبيعيتان : نظرة الى العناصر الاربعة ونظرة الى العنصر الواحد . ولقد كانت النظرة الى العناصر الاربعة يومذاك أقوى لانها كانت تستند الى

شهرة أرسطو الذي كان يقول بهـا . ومع ذلك فقـد مال العرب بثاقب رأيهم او بالاتفاق الى نظرية الجوهر الفرد ميلاً قوياً ظاهراً .

ويتعلق بنظرية الجوهر الفرد من قرب او من بعد نظرية تولد الحرارة . فاسمع ابن طفيل يتكلم على سبب الحرارة :

« ان الشمس لا تسخن الارض كما تسخن الاجسام الحارة اجساماً اخرى تماسّها ... ولا الشمس ايضاً تسخن الهواء اولاً ثم تسخن بعد ذلك الارض بتوسط سخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد ما قرب من الهواء من الارض في وقت الحر اسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد عنا علواً ؟ فبقي ان تسخين الشمس للارض إنما هو على سبيل الاضاءة لا غير ؛ فان الحرارة تتبع الضوء أبداً ، حتى ان الضوء اذا افرط في المرآة المقعرة اشعل ما حازاها » .

ولقد اصاب ابن طفيل حينما لاحظ ان الحرارة تسير مع الاضاءة — ونحن نقول « الاشعاع » — وذلك ان موجات الحرارة وموجات الضوء نوع واحد ، إلا ان موجات الضوء اقصر . تلك احدى نظريات التسخين الحديثة .

أما فيما يتعلق بالحرارة الواصلة من الشمس الى الارض خاصة فيقول ابن طفيل ايضاً : « وقد ثبت في علوم التعاليم (العلوم الرياضية الطبيعية) بالبراهين القطعية ان الشمس كروية وان الارض كذلك ، وان الشمس اعظم من الارض كثيراً ، وان الذي يستضيء من الارض بالشمس اعظم من نصفها ، وان هـــذا النصف المضيء من الارض في كل وقت اشد ما يكون الضوء في وسطه ... لأنه يقابل من الشمس اجزاءً اكثر ... وإنمـا يكون الموضع وسط دائرة الضياء اذا كانت الشمس على سمت (١) رؤوس الساكنين فيه فما تبعد الشمس فيه عن مسامتة رؤوس اهـله كان

---

(١) السمت هو أعلى نقطة فوق رأس الانسان ، والمسامتة مكان الشمس في كبد السماء على نقطة قائمة على رأس الانسان .

شديد البرودة جداً، وان كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة».

على ان ابن خلدون لما استعرض تاريخ العلم عند العرب وضع ذلك في اسلوب اقرب الى الاسلوب العلمي فقال : « ثم ان الشمس عند المسامتة وما يقاربها تبعث الحرارة (على زوايا) قائمة ، وفيما دون المسامتة على زوايا منفرجة او حادة . واذا كانت زوايا الأشعة قائمة عظم الضوء ، وانتشر ، بخلافه ، في المنفرجة والحادة . فلهذا يكون الحر عند المسامتة وما يقرب منها اكثر منه فيما بعد .... »

***

وكذلك بحث العرب في الثقل النوعي وقدّروا ثقل بعض الاجسام تقديراً يطابق ما قدره العلماء المعاصرون او يقارنه ، مع انه لم يكن للعرب من الآلات ما يسهل عليهم هذه المهمة ، كتلك التي للعلماء الحديثين . .

لعل اول من تنبه الى قوانين الثقل النوعي كان أرخميدس اليوناني (ت ٢١٢ ق.م) . على ان العرب درسوا الثقل النوعي في الاجسام وكانوا اول من وصل الى نسب حقيقية بين وزن الاجسام المختلفة وبين الماء. ولعل اول من بحث في ذلك سندُ بن علي الذي كان في ايام المأمون . وكذلك اشتغل ابن سينا بتجارب كثيرة لاستخراج الثقل النوعي لمواد كثيرة .

اما العالمان اللذان كان لهما فضل عظيم في هذا الباب فهما البيروني والخازن .

فالبيروني او ابو الريحان محمد بن احمد البيروني المتوفى نحو سنة ٤٤٠ للهجرة (١٠٤٨ م) رياضي مشهور وعالم طبيعي كبير اشتغل باستخراج الثقل النوعي بأن كان يزن الجسم في الهواء اولاً ثم يزن الجسم نفسه في الماء بعد ان يدخله في وعاء مخروطي الشكل مثقوب على علو معين . وبعدئذ يزن الماء الذي أزاحه ذلك الجسم . فمن الماء المزاح كان يعرف حجم الجسم .

ومن قسمة وزن الجسم في الهواء على وزن الماء المزاح يخرج الثقل النوعي للجسم الموزون ، او لمادة الجسم الموزون على الأصح .

والخازن او الخازني على الاصح هو ابو الفتح عبد الرحمن المنصور الذي بلغ أشده حوالي ٥١٢ للهجرة (١١١٨ م) . واليك الآن قائمة بمواد استخرج البيروني والخازني ثقلها النوعي ؛ قارن بينها وبين الارقام الحديثة وانظر ما وصلا اليه قبل علماء اوروبة المتأخرون ببضعة قرون . ويظهر ان البيروني قد استعمل طريقتين اثنتين لاستخراج الثقل النوعي (١)

المادة	أرقام البيروني		الخازني	الارقام الحديثة
الذهب	١٩،٢٦	١٩،٠٠٥	١٩،٠٠٥	١٩،٢٦
الذئبق	١٣،٧٤	١٣،٥٩	١٣،٥٦	١٣،٥٦
النحاس	٨،٩٢	٨،٨٣	٨،٦٦	٨،٨٥
النحاس الاصفر	٨،٦٨	٨،٥٨	٨،٥٧	نحو ٤ ،٨

ولم يكتف العرب بالبحث عن الثقل النوعي للمعادن والحجارة بل تعدّوْا ذلك الى السوائل على صعوبة استخراج الثقل النوعي للسوائل حتى بالآلات الموجودة بين ايدينا اليوم . فقد وجد البيروني مثلاً ان الفرق في الثقل النوعي بين الماء البارد والماء الحار ٠٠٤١٦٧٧، ثم ان الخازني قد اتقن هذا القياس حتى كان خطأه لا يتجاوز ستة من مائة من الغرام في كل كيلوغرامين ومائتي غرام . وقد اختص الخازني باستخراج الثقل النوعي للسوائل التالية :

(١) للتوسع في ذلك راجع Aldo Miele, La Science Arabe, P.101,

المادة	النسبة التي استخرجها الخازني	النسبة الحديثة
الماء العذب البارد :	١٫٠٠٠	١٫٠٠٠
الماء الحار :	٠٫٩٥٨	٠٫٩٥٩٧
الماء اذا بلغ درجة صفر :	٠٫٩٦٥	٠٫٩٩٩٩.
ماء البحر :	١٫٠٤١	١٫٠٢٧
زيت الزيتون :	٠٫٩٢٠	٠٫٩١
حليب البقر :	١٫١١٠	١٫٠٤٢-١٫٠٤
دم الانسان :	١٫٠٣٣	١٫٠٧٥-١٫٠٤٥

ويجب ان نعتبر النسبة التي وصل اليها الخازني دقيقة جداً لأن الاختلاف بين ما وصل هو اليه وبين ما وصل اليه العلماء المعاصرون لنا يمكن تعليله. فمياه البحار مثلاً تختلف في كمية الاملاح التي فيها اختلافاً كبيراً ، فكلما كان البحر صغيراً اقليمياً (داخلياً) كالبحر الميت او بحر قزوين كانت مياهه اكثر ملوحة وبالتالي أثقل من مياه البحار العظمى كالمحيط الاطلسي والمحيط الهادي . وكذلك الثقل النوعي لحليب البقر يختلف بين بقرة وبقرة بالاضافة الى المرعى ، فالمرعى الخصب الغني يزيد مقدار السمن في الحليب فيكثر حينئذ الثقل النوعي للحليب . ونحن لا نعلم اليوم أيّ مياه البحار فحص الخازني ولا عدد البقر التي اجرى عليها تجاربه .

ولقد عرف الخازني ايضاً ان الاجسام الساقطة تنجذب في سقوطها الى مركز الارض . ويقـــال انه عرف نسبة السرعة المتصاعدة في سقوط الاجسام . وعرف اشياء كثيرة غير ذلك .

ولم تقف عبقرية العرب عند الامور النظرية في الثقل النوعي بل تجاوزتها الى الناحية العملية فان عباس بن فرناس الاندلسي فكر في الطيور وكيف انها تسبح في الفضاء وأدرك ان ثقلها النوعي يخف لمكان الريش منها ولمقاومة

الهواء لجناحي الطائر ، ولذلك كسا نفسه ريشاً وجعل له جناحين وقذف نفسه من برج في مدينة قرطبة فاستطاع ان يطير مسافة ما . ولكنه غفل عن ان يجعل لنفسه ذنباً يقاوم الهواء اذا اراد السقوط على الارض ، فلما اراد السقوط وقع على زمكّه (مؤخرته) فقتل . وهكذا يكون العرب قد فكروا في الطيران وجربوه . على ان خيبة عباس بن فرناس ان منعت العرب من ان يحققوا هذا القانون العلمي عملياً ؛ فانه لم يضن عليهم بانّ لهم فخر المبتكر واتجاه المفكر الصحيح .

***

ودرس العرب الحواس دراسة وافية وسأكتفي هنا بناحيتين فقط ، بالبصريات والصوت .

أما البصريات فقد اهتم العرب بها منذ اهتموا بالفلسفة الصحيحة ، منذ ايام الكندي المتوفي بعد ١٦٥ للهجرة (٨٧٠م) بقليل ، فقد ألف الكندي كتاباً في اختلاف المناظر وآخر في اختلاف مناظر المرآة ؛ ولعله ألف غيرها في هذا الموضوع ولم تصلنا .

وقيمة الكندي إنما هي في الرياضيات والطبيعيات خاصة ، على ان ما نفقده عند الكندي من التفصيل في النظريات الرياضية والطبيعية نجده عند ابن سينا المتوفي عام ٤٢٨ للهجرة (١٠٣٧م) وعند ابن الهيثم المتوفي بعد ابن سينا ببضع سنوات . وظني ان ابن سينا سبق ابن الهيثم بقانون البصر وإن ابن الهيثم زاد على ابن سينا بتشريح العين وبمعادلات الضوء .

اما الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا فانه يعرّف البصر بأنه « مرآة يتشبح فيها خيال المبصر » (بفتح الصاد) ما دام يحاذيه ، فاذا زال (ذلك المبصر) ولم يكن قوياً انسلخ » . ثم عرّفه تعريفاً اوفى وأدق فقال : « هو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الاجسام ذوات اللون المتأدية في الاجسام

الشفـافة بالفعل الى سطوح الاجسـام الصقيلة » .

ومع ان هـــذا التعريف علمي خالص يبرز في العصر الذي قيل فيه بروز البدر بين النجوم او بروز « النور الكشاف » في الليلة الحـالكة ، فان عبقرية ابن سينا في البصريات بلغت الذروة حينما قاب نظرية البصر في عصره ـــ وفي الاعصر السابقة منذ ايام اليونان ـــ رأساً على عقب فقال: « وقد غلط من ظن ان الابصار يكون بخروج شيء من البصر الى المبصرات (بفتح الصاد) يلاقيها ... » . ثم نقد هـذه النظرية بتفصيل واف واثبت ان شبح الجسم الملون هو الذي ينعكس الى العين . بعدئذ وضع برهـاناً هندسياً طبيعياً لذلك يقوم على القضية التالية : « اذا ُفرض جسمان متساويا الحجم على بعدين مختلفين ، فان الجسم الأبعد ُيرى اصغر من الجسم الاقرب ، لأن صغر الشبح في رأي العين ناتج من زاوية البصر التي ينعكس عليها الشبح الى العين » . ومن اراد معرفة التفصيل في هذه القضية فليرجع الى الصفحة السابعة عشرة وما بعدها من كتاب تسع رسائل لابن سينا (١) .

ولعل هذه النظرية من وضع ابن الهيثم (٢) فهي به أليق ولكنني اخذتها عن ابن سينا الذي يدعي هو نفسه السبق اليها .

واعظم من ابن سينا في هذا الباب ابو علي محمد بن الحسن البصري المعروف بابن الهيثم فقد كان احد اكابر الطبيعيين في العصور الوسطى (٢) كتب ابن الهيثم كتاب المناظر في البصريات وكان فيه مستقل الرأي الى حد بعيد مع اعتماده الاساسي على ما كتبه اليونان ... وابن الهيثم اول من شرح العين ، وله مسائل في العين تعرف في اوروبة بمسائل ابن الهيثم .

---

(١) مطبعة الجوائب (القسطنطينية ١٢٩٨ هـ) .

(٢) اغلب الظن ان المقصود بأبي علي هنا ابن الهيثم لا ابن سينا الذي يعرف ايضاً بالشيخ ابي علي .

ولابن الهيثم نظرية في النور والاضاءة يذكر ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ، ١١٨٥ م) انه لم يسبقه احد اليها، قال : « وقد تبين (في العلوم الطبيعية) ايضاً ان الاجسام التي تقبل الاضاءة أتم القبول هي الاجسام الصقيلة (المصقوله) غير الشفافة، ويليها في قبول ذلك الاجسام الكثيفة غير الصقيلة. اما الاجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه. وهذا مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة ولم يذكره من تقدمه » .

وجرب ابن الهيثم ان يقيس علو طبقة الهواء فوق سطح الارض لأنه لاحظ ان الشفق (١) يبدأ بالتناقص حينما تصبح الشمس على تسعة عشر درجة تحت الافق . وكذلك درس انعكاس الضوء وانكساره واستطاع ان يعلل بذلك كبر حجم الشمس والقمر في رأي العين حينما يكونا قريبين من الافق عند الشروق وعند الغروب . وهو الذي وضع قانون سير الأشعة سيراً كروياً (منحنياً كانحناء سطح الارض) (٢) .

هذه النظريات وسواها مما وضعه ابن الهيثم في القرن الرابع الهجري (والحادي عشر الميلادي) تعتبر جزءاً من العلم الحديث ، ولقد كان تأثيرها كبيراً على العلماء الاوروبيين، وخصوصاً اذا علمنا ان كتب ابن الهيثم قد نقلت الى اللغات الاوروبية في زمن متقدم على النهضة الحديثة. ويظهر ان روجر بايكون الانكليزي (ت ١٢٩٢ م ، ٦٩١ هـ) واضع أساس العلم التجريبي قد استفاد من الاصل العربي لكتب ابن الهيثم ومن الترجمات اللاتينية . اما كتاب جون بكام (ت ١٢٩١ م) في « المناظر » فليس سوى مختارات غير وافية من كتاب ابن الهيثم في الموضوع نفسه .

ولقد وجدت آراء ابن الهيثم عند فيتلو ميلاً كبيراً . وفيتلو هذا ألماني من جهة الاب بولوني من جهة الام ، ولد في نواحي برسلاو في

---

(١) اللون الأحمر الذي يظهر على الافق بعد غياب الشمس .

(2) Sarton I 721; Ueberweg II 324 — 325, s. infra.

شلينز ـ ين اقصى مدينة ألمانية الى الشرق . ومع ذلك فقد جذبته بادوا في ايطالية ليتعلم العلوم الرياضية الطبيعية لا علوم اللاهوت كما كان ينتظر منه في الأغلب. وقد ألف فيتلو نحو عام ١٢٧٠ م (٦٧٠ هـ) كتاباً اسمه « المناظر » بحث في الضوء وفي انتشاره وفي تركيب العين وفي خداع النظر وفي انعكاس النور وأنواع الزوايا .

كان لكتاب فيتلو هذا تأثير كبير في تقدم العلوم الطبيعية في اوروبة وخاصة فيما يتعلق بحث الضوء ، فقد تأثر به يوهان كبلر المتوفى عام ١٦٣٠ م (١٠٤٠ هـ) الذي وضع حركات الاجرام السماوية للمرة الاولى على اساس علمي فكان منها قوانين كبلر الثلاثة المشهورة . ويذكر المصنفون من مؤرخي العلم والفلسفة في اوروبة (١) ان قسماً قليلاً فقط من هذا الأثر البارز الذي احدثه فيتلو يرجع الفضل فيه الى فيتلو نفسه ، إذ أن كتابه ليس عملاً مستقلاً ، فان اعظم اقسامه حجماً وأهمية مأخوذ بالحرف الواحد من كتاب المناظر لابن الهيثم .

وشرح كتاب المناظر لابن الهيثم من العرب كمال الدين ابو الحسن الفارسي المتوفى نحو ٧٢٠ للهجرة (١٣٢٠ م) وأضاف اليه دروساً مبتكرة لم يذكرها — فيما يقول الدوميلي (٢) — ابن الهيثم ، من هذه انعكاس الضوء وانكساره عند ملاقاته لجسم كروي ، وتعليل قوس قزح والغرفة السوداء (وهي صندوق محكم الانغلاق يمر النور من عدسة في احد جوانبه فينعكس اشباح ما يمر عليه من الاجسام على الجانب المقابل — وهذا اساس آلة التصوير) .

وحوالي هذا الزمن استطاع قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١٩ للهجرة (١٣١٩ م) ايضاً تعليل قوس قزح تعليلاً صحيحاً

---

(1) Ueberweg, Gruendriss d. Gesch. d. Ph. (11. Aufl.) II 475. (2) La Science Arabe 106

فقال : ينشأ قوس قزح « من وقوع اشعة الشمس على قطيرات الماء الصغيرة الموجودة في الجو عند سقوط الامطار ، وحينئذ تعاني الأشعة انعكاساً داخلياً ، وبعد ذلك تخرج الى عين الرائي » . وقطب الدين هذا استاذ كمال الدين الفارسي شارح كتاب المناظر لابن الهيثم (١) .

وممن اشتغل بدراسة سرعة الضوء وسرعة الصوت ابو الريحان البيروني (ت نحو ٤٤٠ هـ ، ١٠٤٨ م) فاعلن ان سرعة الضوء اعظم كثيراً من سرعة الصوت . وكذلك درس البيروني الضغط في جوف الارض وبنى عليه عمل الينابيع وحفر ما تسميه نحن اليوم بالآبار الارتوازية (٢) .

وقبل ان امسح القلم من علم الطبيعيات عند العرب اود ان اعطف على ذكر الرقاص والبوصلة .

اما مخترع الرقاص — ويجوز ان يسمى المؤار ايضاً — فهو ابن يونس المصري المتوفى سنة ٣٩٩ للهجرة (١٠٠٩ م) ؛ واسمه الكامل ابو سعيد عبد الرحمن بن احمد يونس . ثم جاء بعده عالم عربي آخر يعرف بابن يونس ايضاً ، توفي عام ٦٤٠ للهجرة (١٢٤٢م) فلاحظ تذبذب الرقاص وعرف شيئاً كثيراً من قوانينه ، اذ كان الفلكيون يستعملونه لحساب الفترات الزمنية في اثناء رصد النجوم (٣) .

---

(١) طوقان ٢١٤ .

(2) Sarton I 708.

(٣) الرقاص او رقاص الساعة كما يعرف اليوم ايضاً يعرف بالافرنجية باسم البندول من الكلمة اللاتينية بندولوم (المعلق او المتدلي) . ولعلك لا تجد الى الآن عن اختراع العرب للرقاص واستفادتهم منه اكثر مما ذكره صديقي الاستاذ قدري طوقان في كتابه القيم : تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ٢٤٢ — ١٤٥ .

وبعد ان اخترع العرب الرقاص ووضعوه موضع الانتفاع العملي بستمائة وخمسين عاماً ، وبعد ان استخرجوا شيئاً من قوانينه بأربعمائة عام جاء غللينو الايطالي المتوفي عام ١٦٢٤م (١٠٥٢هـ) وتوسع في درس الموضوع ووضع اكثر القوانين التي نعرفها اليوم عن الرقاص وحسبها حساباً رياضياً . وإذا كان الفرنجة يعدون اختراع الرقاص امراً لا تقدر قيمته ولا نتائجه ، وإنه لولاه لما توصلت العلوم الفلكية الى المنزلة العالية التي هي عليها اليوم »(١)، وهم لم يعرفوا الرقاص إلا في القرن السابع عشر للميلاد ، فماذا يجب علينا نحن ان نكنّ من الاحترام للعالم العربي الذي منحنا هذا الاختراع النفيس قبل ان عرفته اوروبة بنحو سبعة قرون ؟

واما البوصلة او الحك (بكسر الحاء) كما يعرفها العرب فالعرب لم يخترعوها رأساً بل حسنوها ونقلوها الى القسم المتمدن من اوروبة .

عرف اليونانيون القدماء ان بعض الاجسام تجذب اجساماً أخر كحجر الكهرمان فانه اذا حُك وأدني من قشة جذبها . وكذلك عرف العرب المغناطيس الطبيعي والصناعي . اما أقدم من عرف البوصلة فالصينيون ، وقد اخذها العرب عنهم ، وعن العرب اخذها الاوربيون في أثناء الحروب الصليبية . ويُظنّ ان اهالي شمالي اوروبة كانوا يعرفون البوصلة التي جاءتهم ايضاً من الصين ولكن عن طريق الروسيين . إلا ان أهمية دور العرب في ذلك انهم هم الذين عرّفوا اوروبة في عهد نهضتها في هذا الاختراع الجليل .

ويلحق بالعلوم الطبيعية على الاصح علم الموسيقى ، وان كان ابن سينا يجعلها احد علوم الرياضيات الاربعة : علم العدد (الحساب والجبر) وعلم الهندسة وعلم الهيئة (الفلك) وعلم الموسيقا . وعلم الموسيقا (بالالف الطويلة ايضاً) علم يعرف منه حال النغم ويعطي العلة في اتفاقها واختلافها او حال الابعاد

---

(١) راجع علم الفلك وتطوره عند العرب لكازلو نلينو ص ٣٠٧

والاجناس والجموع والانتقالات والايقاع وكيفية تأليف اللحون والهداية الى معرفة الملاهي كلها بالبرهان »(١) .

ومع ان الموسيقى « فن » قديم ، فان العرب هم الذين جعلوه « علماً » له قواعد رياضية واوجدوا السلم الموسيقي وقياس الوتر ، وقد الف الكندي في الايقاع الموسيقي قبل ان تعرف إوروبة الايقاع بعدة قرون .

٣ — ولا اريد ان اقول لك ان جهود العرب في الكيمياء كانت اعظم من جهودهم في الطبيعيات ، ولكنني احب ان اقول ان قيمة هذه الجهود كانت أبين وأظهر وأدوم أثراً . واذا كان التاريخ المصنوع قد غصب العرب حقهم في تاريخ الطبيعيات ، فانه لم يستطع ان يفعل ذلك في تاريخ الكيمياء ، وان كان قد حاول الاقلال من شأنه .

وقبل ان أتخلل موضوع الكيمياء عند العرب احب ان اجلو نقطة ذات اهمية كبرى ، تلك هي الكلام على الكيمياء القديمة التي اشتهرت بأنها محاولة تحويل النحاس الى ذهب ، وعلى الكيمياء العلمية التي تعني ما نقصد نحن به اليوم من لفظة كيمياء .

ان من يدرس تاريخ العلوم الطبيعية منذ عهد اليونان الاقدمين يعلم ان اليونانيين قالوا بأن هذه المواد التي نشاهدها في عالمنا تتألف مما ظنوه يومئذ عناصر متباينة هي الماء والهواء والتراب والنار ، او من ذرات من عنصر واحد ولكنها مختلفة الاشكال والاحجام ومرتبة في كل مادة على نظام خاص وبكثافة معلومة . من اجل ذلك لم يكن مستبعداً ان يخطر ببال هؤلاء انا اذا استطعنا مثلاً ان نتلاعب بتحليل موادٍ ما ، واعادة تركيبها على ما نهوى ، استطعنا ان نحول مثلاً النحاس الى ذهب والرصاص الى فضة . وعلى هذا اشتغل اليونان زمناً طويلا .

---

(١) تسع رسائل ٧٦ .

وتملك هـذا الوهم من نفوس الاوروبيين ووقفوا عليـه الجهود وبذلوا الاموال الى القرن التاسع عشر — عصر العلم والنور .

ولعل آخر مشاهير الكيماويين في اوروبة كان فان هلمونت المتوفى عام ١٦٤٤ م (١٠٥٤ هـ) والذي اعترف بأنه حول الزئبق فعلاً الى ذهب . وفي عام ١٧٨٢ عمـل الطبيب الانكليزي جايمس برايس تجربة بمسحوقين ابيض واحمر وحول بها ستين ضعفاً امثالها من الزئبق الى فضة وذهب . ويقال ان المعدن الذي حوله على هذه الصورة اختبر فوُجد صحيحاً . وفي العام التالي طلب منه اعادة التجربة فعجز عنها فانتحر .

***

ولمـا جاءَ العرب اهتموا ايضاً بهذه الناحية من الكيمياء ، ولكنهم كانوا وهم يقومون بالتجارب المـادية في سبيل هذه الغاية الوهمية من الناحية العملية على الاقل كانوا يختبرون اموراً ويكتشفون قوانين ويعرفون موادّ هي في الحقيقة الاساس الصحيح الذي قامت عليه نواح كثيرة من الكيمياء الحديثـة .

فلنأت الآن الى جابر بن حيان او الى عصر جابر بن حيان كما سمـاه جورج سارطون اكبر مؤرخي العلوم في كتابه « مقدمة الى تاريخ العلم » ، فقد أطلق سارطون على المدة التي تقع بين عام ٧٥٠ وعام ٨٠٠ (نحـو ١٣٢ — ١٨٥ هـ) فيما يتعلق بالعلم والفلسفة في الشرق والغرب معاً « عصر جابر بن حيـان » .

مر معنا من قبل ان الخلاف يتناول (عند النقـاد القدماء والمحدثين) شخصية جابر بن حيان . اما الكتب واما النظريات التي تنسب الى هـذا الرجل فكانت صحيحة مشهورة منذ اول القرن الثالث للهجرة (اوائل القرن التاسع للميلاد) . فاذا نحن اخذنا انفسنا باعتبار هذه النظريات — بصرف النظر عن صاحبهـا — أدركنا ان العرب قد اتوا منذ ذلك الزمن بآراء

وجهودٍ جديرة بالاهتمام . وسأكتفي مما ينسب الى جابر بن حيان او الى جهود العرب منذ اوائل القرن الهجري الثالث — حتى لا أقول منذ اواسط القرن الهجري الثاني — بما يلي :

(أ) تقطير الخل للحصول على حامض الخليك المركّز — اذا احببنا ان ننقل ذلك الى لغة الكيمياء الحديثة قلنا : انه حضّر حامض الخليك النقي بتقطير الخل ، او انه فصل مواد متصاعدة من السوائل المذابة فيها بواسطة التقطير . وقيمة ذلك في تاريخ تطور العلوم ان جابر بن حيان او احد المعاصرين له أدرك ان درجة الغليان في حامض الخليك أدنى من درجة غليان الماء ، وهكذا فتح أمام العالم سراً من اسرار التحليل الكيماوي الصحيح البسيط . ذلك انه أدرك ان للسوائل المختلفة درجات غليان مختلفة فاذا احببنا فصل سائلين ممزوجين او بضعة سوائل ممزوجة معاً فما علينا إلا أن نرفع المزيج على النار ونبدأ بتصعيده (او تقطيره كما نقول نحن اليوم) ونرفع درجة الحرارة شيئاً فشيئاً فكلما وصلنا الى درجة معينة انفصلت مادة معينة من ذلك المزيج .

(ب) نظرية الكبريت والزئبق في المعادن — وهي القول بان المعادن (التي عرفها العرب وكان عددها سبعة) تتألف من كبريت وزئبق بنسب متفاوتة فاذا زادت كمية الكبريت في معدن ما كان ذلك المعدن اقوى ولكنه اكثر هشاشة (أسهل كسراً وانقصاماً) واكثر قبولاً للصدأ وكان أخف ؛ واما اذا كانت نسبة الزئبق فيه اكثر فان ذلك المعدن يصبح ألين ولكن غير قابل للصدأ ولا مطاوعاً للانقصام وكان اثقل وزناً .

واذا كانت هذه النظرية عارية اليوم عن كل قيمة علمية فانها كانت يومذاك على غاية من الأهمية إذ كانت في الدرجة الاولى تحديا لارسطو الذي كان يقول بالعناصر الاربعة . اما في الدرجة الثانية فكانت في اتجاهها اقرب الى الحقيقة من نظرية العناصر الاربعة ، هذه النظرية التي كانت تحتاج

عقول العلماء والعامة ، وظلت تجتاحها في اوروبه الى القرن السابع عشر .

(ج) استعمال ثاني اوكسيد المانغنيز في صنع الزجاج — اذا فحصنا الآثار الزجاجية القديمة وجدناها في الاكثر زرقاء اللون او تميل الى الخضرة ، وقد فطن جابر بن حيان او احد معاصريه الى ان استعمال ثاني اوكسيد المانغنيز يزيل ذلك اللون . واذا احببنا ان ندرك قيمة ذلك حقيقة فانلق نظرة على الزجاج الذي يصنع في سورية اليوم في منتصف القرن العشرين — بعد اثني عشر قرناً — نجده لا يزال ازرق اللون ، فنحن لا نزال إذن الى اليوم متأخرين في صناعة الزجاج عن عصر جابر بن حيان .

***

وقبل ان ينتهي عصر جابر بن حيان كانت فكرة الكيمياء عند العرب قد اقتربت من حدود العلم وخلعت عنها خرافات الاقدمين فقد الف الكندي رسالة في عدم امكان تحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة سماها رسالة في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخدعهم . وكذلك انكر ذلك ابن سينا (١) . وقد يعجب بعض الناس اذا علموا ان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) قد عرف استخراج ملح الامونيا من روث الحيوانات بطريقة التقطير الجاف (٢) .

وهكذا نرى ان الكيمياء قد اتجهت اتجاهها العلمي عند العرب منذ نشأتها عندهم . فلما جاء ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م) كانت «صناعة الكيمياء» قد اصبحت منذ زمن طويل موضع هزؤ وسخرية لمن يحاولها ؛ وبلغ من شيوع فسادها ان الحكام كانوا يلاحقون اصحابها لانهم كانوا يعدونهم في المشعوزين والمزيفين . ثم ان تفنيد ابن خلدون للصنعة (تحويل النحاس الى ذهب الخ) ينبني على رأي علمي صائب . ان ابن خلدون لا

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٥٢٧ . (الروث : ما يخرج من البدن من الفضلات)

(2) Sarton I 597.

ينكر تكوين المعادن ولكنه يذكر ان المعادن لا تتكون (في باطن الارض) إلا بعد مرور مئات السنين والوفها ، وهكذا استنتج ان فساد رأي الذين يحاولون تحويل النحاس الى فضة او ذهب قائم على انهم يريدون ان يكونوا المعدن الشريف من المعدن الخسيس في زمن قصير باستعمل بعض العلاجات ، إذ يزعمون انهم بذلك يحاذون فعل الطبيعة في المعدن .

نحن نعلم ان بعض المعادن « قديمة » في باطن الارض كالذهب والحديد وما اليهما ولا ندري انها في نطاق اختبارنا الانساني تنقلب من معدن الى آخر ، ولكننا نعلم بالبحث والاختبار ان معدن الراديوم مثلاً يشع وانه يتحول بالاشعاع الطويل الى رصاص . وكذلك نعلم ان الفحم الحجري كذلك يتحول في باطن الارض مع الضغط والحرارة الشديدين وفي أزمنة متطاولة الى « ماس » ثمين ، بعد ان يكون هو نفسه قد انقلب فحماً حجرياً من الخشب . إلا أن ذلك يحتاج الى أزمنة متطاولة والى ضغط وحرارة وعوامل اخرى لا تنهض بها قوة البشر . وهذا ما قصده ابن خلدون ، من الاتجاه العلمي وان لم يقدم عليه الأمثلة التي نعرفها نحن اليوم : ان التجارب البشرية القاصرة لا تقوم ، في تحويل المعادن بعضها الى بعض ، مقام الطبيعة .

أما مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب معاً فهو ابو بكر محمد ابن زكريا الرازي المتوفى سنة ٣١١ للهجرة (٩٢٣ م) . ومع ان الرازى كان يهتم بتحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة ، فانه سلك في تجاربه وبحوثه مسلكاعلمياً خالصاً . ولعل اشهر كتب الرازي في الكيمياء كتاب « سر الاسرار » فهو منهاج تجاربه ومستقر علمه . انه يصف في هذا الكتاب اجراء تجاربه مبتدئاً « بوصف » المواد التي يشتغل بها ، ثم يصف « الادوات والآلات التي يستعملها ، بعدئذ يصف « الطريقة التي اتبعها في تحضير الخميرة[١].

---

(١) يقصد هنا بالخميرة « المركب » الذي يعده ليستطيع بواسطته تحويل النحاس الى ذهب مثلاً .

هذا التنظيم الذي كان الرازي يتبعه بين آلاته وأدواته ومواده هو التنظيم العلمي المتبع في المختبرات الحديثة اليوم .

٤ ـ والكلام على الكيمياء وعلى الرازي يقودنا حتماً الى الكلام على الطب ، ذلك لان الرازي ، طبيب المسلمين الاكبر والكيماوي العظيم ، قد طبق معلوماته في الكيمياء على الطب فكان بذلك طليعة الاطباء الذين ينسبون الشفاء الى إثارة تفاعل كيماوي في جسم المريض . ولقد فطن نفر من الذين سبقوا الرازي الى ذلك ولكنهم لم يقوموا فيه مقامه .

وقبل ان نستعرض شيئاً من جهود العرب في سبيل الطب الحديث يجب ان نذكر ان العرب اشتهروا منذ الجاهلية بمعرفة كثير من الامراض وبالحذق في فهم خصائص الأغذية والأدوية والعلاج بها ، يبنون ذلك في الاكثر على الاختبار الطويل ، ولقد كانوا يصيبون به كثيراً حتى اننا لا نزال الى اليوم نذكر « الطب العربي » ونعني به المعالجة بالطريقة الطبيعية من تناول انواع مخصوصة من الغذاء واستعمال صنوف من المراهم المستخرجة بطريقة فطرية او شبه فطرية من نباتات محلية ، لأخذهم بالفكرة الصائبة القائلة : داووا المرضى بعقاقير بلادهم .

ثم هنالك ما يدعى « بالطب النبوي » وهو نوع من « الطب العربي » ، ولكنه يمتاز منه بأن تفاصيله تروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم . ولهذا النوع من العلاج قيمتان ، إحداهما انه يقوم في أساسه على الطب العربي المبني بدوره على الاختبار والتجربة ؛ والثانية ـ وهي اعظم من الاولى ـ « عمل الايمان » في نفس المريض فان المريض إذا وثق بطبيبه ، أو بمن يأخذ عنه الدواء ، ساعده ذلك على الشفاء ؛ وقديماً قالوا : من آمن بحجر شفاه .

ولقد فطن العرب الى قيمة الطب النبوي وعرفوا فوق ذلك قيمته الحقيقية فقال ابن خلدون في مقدمته (ص ٤٩٣ ـ ٤٩٤) : « وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الاشخاص

متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه ، وربما يصح منه البعض إلا انه ليس على قانون طبيعي ... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل وليس من الوحي في شيء . وإنما هو امر كان عادياً للعرب ووقع في ذكر احوال النبي صلى الله عليه وسلم ... فلا ينبغي ان يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على انه مشروع (أي اوجبه الدين) ، فليس هنالك ما يدل عليه أللهم إلا اذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الايماني فيكون له أثر عظيم في النفع . وليس ذلك في الطب المزاجي وإنما هو من آثار الكلمة الايمانية ... » .

ومن اكبر الأدلة على ان المسلمين ادركوا حقيقة الفرق بين الطب النبوي وبين الطب المزاجي انهم تلقفوا كتب الطب اليوناني برغبة واهتمام وبنوا عليها اكثر نظرياتهم ومعالجاتهم ، ثم تقدموا بالطب شوطاً بعيداً لم يصل اليه اختبار اليونانيين ولا علمهم .

ولو اني أحببت ان أذهب بك في مطاوي الطب في الاسلام لبُعدت علينا الشقة ولكنني سأكتفي بالكلام على اربعة اطباء هم الرازي وعلي بن العباس المجوسي وابن سينا وابن طفيل .

أما الرازي فله في الطب كتب كثيرة اشهرها « الحاوي » ويمتاز بالملاحظات السريرية التي لم تكن معروفة من قبل . ونعني بالملاحظات السريرية « دراسة سير المرض وتطور حالة المريض » ، ولقد عدد المستشرق مايرهوف للرازي ثلاثة وثلاثين ملاحظة سريرية .

وللرازي ايضاً كتب او رسائل اخرى في الطب احداها رسالة اسمها « كتاب الجدري والحصبة » فيها اقدم وصف سريري للجدري ، وهي إحدى روائع الطب الاسلامي كما يقول سارطون (١ : ٦٠٩) . وكذلك للرازي جهود كثار في الامراض التناسلية والتوليد وفي جراحة العيون ، هي من اسس المعالجة الحديثة اليوم . واليك الآن « تشخيصاً » للرازي تدرك منه

منزلته في عالم الطب . وسأترك نص هذا التشخيص بلغته إلا ملاحظـات أضعها في الحاشية تعين على فهم جميع ما يريده ، قال (١) :

كان يأتي عبد الله بن سوادة حميات مخلطة (٢) ، تنوب مرة في ستة أيام ، ومرة (هي) غِبٌّ (٣) ومرة رِبع (٤) ومرة كل يوم ، ويتقدمها نافض (٥) يسير ، وكان يبول مرات كثيرة . وحكمتُ انه لا يخلو اما ان ان تكون هذه الحميات تريد ان تنقلب ربعاً ، واما ان يكون به خراج في كلاه . فلم يلبث الا مُدَيدَةً حتى بال مِدَةً (٦) اعلمته انه لا تعاوده هذه الحميات ، وكان كذلك . وإنما صدني في اول الامر عن ان أبت القول بأن به خرّاجاً في كلاه انه كان يُحمّ قبل ذلك حمى غبّ وحميات أخَر فكان للظن بأن تلك الحميات المخلطة من احترافات تريد ان تصير ربعاً موضعٌ أقوى . ولم يَشكُ إليَّ ان قَطنه (٧) (يكون) شبه ثقل معلق منه اذا قام ، وأغفلت انا ايضاً ان أسأله عنه . وقد كان كثرة البول يقوي ظني بالخراج في الكلى ، إلا اني كنت لا اعلم ان اباه ايضاً ضعيف المثانة يعتريه هذا الداء ، وهو ايضاً قد كان يعتريه في صحته ... ولما بال المدة اكببت عليه بما يدر البول حتى صفا البول من المدة ثم سقيته بعد ذلك الطين المختوم والكندر ودم الأخوين (٨) ، وتخلص من علته وبرؤ برءاً تاماً سريعاً في نحو شهرين ؛ وكان الخراج صغيراً ، دلني عليه انه لم يَشكُ إليَّ ابتداءً ثقلاً في قطنه ، لكن بعد ان بال المدة قلت له : هل كنت تجد ذلك ؟

---

(1) Ed Browne, Arabian Medicine, Camb. 1921, p 51—2.

(٢) أنواع مختلفة (٣) مرة كل يومين : تأتي يوماً وتغيب يوماً .

(٤) الربع (بكسر الراء) حمى تأتي كل أربعة ايام مرة ، وهي عندهم الملاريا .

(٥) النافض : حمى الرعدة (مع بردية) . (٦) مدة (بكسر الميم وفتح الدال فقط) : قيح ، صديد . (٧) القطن : ما بين الوركين .

(٨) هذه أسماء عقاقير .

قال : نعم . فلو كان كثيراً لقد كان يشكو إليّ ذلك (١) . وان المدة (التي) تنث (٢) سريعاً تدل على صغر الخراج . فاما غيري من الاطباء فانهم كانوا بعد ان بال مدة ايضاً لا يعلمون حالته البتة » ؟

ونأتي الآن الى علي بن العباس المجوسي المتوفى سنة ٣٨٤ للهجرة (٩٩٤م) وصاحب الكتب الطبية المختلفة ، اشهرها بلا شك « الكتاب الملكي » او كتاب الكامل في الصناعة الطبية . يقع هذا الكتاب في عشرين مقالة نصفها الاول في الطب النظري وسائرها في الطب العملي . ولعل أحسن اقسام هذا الكتاب يتعلق بالحمية (تدبير الجسم بالاغذية) وبالاقرباذين (المواد التي تدخل في تركيب الادوية) وفي هذا الكتاب نظرات اولية في المسالك الشعرية (توسع الدم في الشرايين الدقيقة الى اطراف الجسد). وفيه ملاحظات سريرية قيمة ، وبرهان على حركة الرَّحم ، في اثناء الولادة ، وذلك ان الجنين لا يخرج من تلقاء نفسه ، بل ان الرحم هو الذي يدفع الجنين الى الخروج ، وفيه كلام على الدورة الدموية .

وقد استطاع الاستاذ الدكتور « فيليب حتى » ان يحصل على نسخة من هذا الكتاب القيم كاملة تقع في نحو سبعمائة صفحة ، ولم يُعرف الى الآن في اللغة العربية نسخة كاملة غيرها . وذكر لي استاذي الدكتور « حتى » فيما ذكر على هامش الجريدة التي نشرت شيئاً عن هذه النسخة « ان هذا المؤلف الطبي هو الوحيد الذي نقله الصليبيون الى اللاتينية حينما كانوا في سورية ».

واما ابن سينا فكتابه « القانون » في الطب اشهر من ان يشار اليه مرتين. فقد طبع في اوروبة ما بين عام ١٤٧٣ وعام ١٥٠٠ خمس عشر مرة باللاتينية ومرة بالعبرية ، وظل « الكتاب المقدس » في الطب مدة لم يتمتع بها كتاب غيره ، فقد ظلت صفحاته تقلب على منابر الجامعات في اوروبة الى اواسط

(١) لو كان يتألم من ذلك كثيراً لشكا الي هذا الألم . (٢) ترشح .

القرن السابع عشر . وكان قيمة « قانون ابن سينا » ـ فوق انه كتاب طب جامع ـ في انه متسق وان فيه ملاحظات مبتكرة . فقد عرف ابن سينا ان يفرق بين داء الجنب وبين التهاب الحجاب الحاجز ، وعرف خصائص العدوى في السل الرئوي ، وعرف انتقال الامراض بطريق الماء والتراب ، وكذلك احسن وصف الامراض الجلدية والامراض التناسلية وعلل الميول الشاذة في الانسان ودرس الاضطرابات العصبية وعرف بعض الحقائق النفسانية والمرضية من طريق التحليل النفسي . وسأكتفي هذا بذكر حادثة واحدة من تشخيصه البارع :

حينما هرب ابن سينا من السلطان محمود الغزنوي ذهب الى جرجان متخفياً . وكان احد اقرباء أمير تلك الناحية مريضاً مرضاً عجز الاطباء عن معرفته . فلما عرف اهل المريض بقدوم طبيب الى ناحيتهم — وهم لم يعرفوا انه ابن سينا — دعوه الى علاج فتاهم ، ففحصه ابن سينا ولكن لم يجد عنده مرضاً . فطلب رجلاً يعرف اسماء جميع الأمكنة في تلك الناحية فجيء له به . فلما جاء سأله ان يسرد عليه وعلى مسمع من الفتى اسماء جميع الامكنة في تلك الناحية ، فلما لفظ الرجل اسم مدينة معلومة — وكان ابن سينا يجس نبض المريض — اضطرب نبض الفتى اضطراباً ظاهراً — حينئذ طلب ابن سينا رجلاً يعرف اسماء الاحياء والبيوت في ذلك المكان عينه فلما ذكر الرجل الثاني اسم حي معروف اضطرب نبض الفتى مرة ثانية . بعدئذ طلب رجلاً آخر يعرف اسماء الاشخاص في الحي المعين . وهكذا عرف ابن سينا ان الفتى مشغوف ، ثم قال لأهله : ليس بابنكم مرض ، ولكنه يحب فلانة بنت فلان الساكنة في الحي الفلاني من البلدة الفلانية (١) .

***

(1) Cf. Arabian Medicine 86

كان الطب الباطني عند العرب في العصور الوسطى — كحال الطب الباطني اليوم — يعتمد كثيراً على ذكاء الطبيب اكثر مما يعتمد على مفردات العلاج. وكان الطبيب يجس النبض ليعرف حال القلب (ولا نعلم اذا كان يومذاك يدرك الصلة بين النبض وبين حرارة الجسد) ، وينظر في قارورة الماء (أي يفحص البول) لان ذلك يدل على حال الكبد وحال الاخلاط (ما في الجسم من اضطراب في تغلب الدم او البلغم او الصفراء والسوداء فيما كانوا يعتقدون) . اما طريقتهم في فحص البول فكان بأن يذوق الطبيب بول المريض بلسانه ليعرف اذا كان فيه سكر او حوامض او قوابض . وربما نظر الطبيب الى قارورة الماء لينظر بعينه فقط ما في البول من الرواسب كالرمل والزلال .

وجرت العادة القديمة بأن المريض اذا كان مصاباً بمرض بارد (كالفالج والاسترخاء وغيرها) مما لا يزال يدعى الى اليوم « بالنزل البارد » داووه بالأدوية الحارة ، واذا كان المريض مصاباً بمرض حار كأنواع الحميات داووه بالأدوية الباردة . على ان الطبيب الشيخ ابا منصور صاعد بن بشر تنبه الى فساد هذه النظرية وعالج المرضى بالفصد والتبريد والترطيب ومنعهم الغذاء فأنجح تدبيره ... فعينوه رئيساً للمارستان العضدي (في بغداد) فرفع منه المعاجين الحارة ونقل تدبير المرض الى ماء الشعير ومياه البذور فأظهر في المداواة عجائب (١) .

على انني اريد الآن ان أتخطى بك مفردات العلاج الى فن الجراحة والتشريح . والجراحة فيما يتعلق ببحثنا هنا قسمان : جراحة موضعية كبتر بعض الاعضاء المتأكلة بالقروح او علاج ظاهر الجلد ؛ ويظهر ان هذا كان امراً عادياً . اما الجراحة الكلية او التشريح بشق الجذع الى الصدر او

---

(١) طبقات الأطباء ١ : ٢٣٢ .

البطن فكان غريباً عن الطب لأن الأديان فيما يقال تمنع التشريح . وقد ظل ذلك ممنوعاً في اوروبة الى زمن قريب جداً .

اما العرب فيظهر انهم عُنوا بالتشريح وبالجراحة العامة منذ ايام ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ ، ١٠٣٧ م) . ولكننا نجد اول وصف واف للتشريح عند ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١ للهجرة (١١٨٥ م) . فابن طفيل لا يكتفي بأن يشرح لنا (على لسان حي بن يقظان) جسد الظبية الميتة ويذكر الاعضاء والحواجز التي تعترضه بين البشرة (الجلد الخارجي) وبين القلب . بل تراه يود ان يعرف حركة القلب في اثناء حياة الجسد فيأتي بظبية حية ويقيدها ثم يشق صدرها حتى يصل الى القلب — كما نشرح نحن اليوم الضفدعة في المختبرات المدرسية لنشاهد حركة قلبها .

ويظهر بوضوح ان ابن طفيل برع في التشريح واكثر من التجارب فيه حتى استطاع ان يقول عن حي بن يقظان : « فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الاحياء والاموات » .

وكذلك عرف العرب الجهاز العصبي وأدركوا منذ القرن الرابع للهجرة (والعاشر للميلاد) ان للخواص الظاهرة كالسمع والبصر واللمس والذوق مغارز في الدماغ ، عرف ذلك اخوان الصفا والفارابي وعرفه ابن سينا بالتفصيل . وان انصراف العرب بالعقل والحس من القلب الى الدماغ خطوة عظيمة في سبيل التطور الذي أدى الى النهضة العلمية الحديثة .

وكان لأطباء العرب اختصاص في فنون الطبابة ولكنني سأذكر قدح الماء الزرقاء من العين ، تلك العملية التي برع العرب فيها الى ابعد حدود البراعة . ومع ان لهذه العملية حتى اليوم صعوبتها وأخطارها فان الاطباء من اسلافنا كانوا يجدون فيها سهولة بالغة وكانت نتيجتها مضمونة ، حتى انه لما عمي الطبيب الرازي عرضوا عليه ان يجروا له عملية القدح فقال لهم : « انني افضل ان ابقى اعمى كيلا أرى اناس هذا الدهر » ،

مما يدل بلا شك على سهولة تلك العملية ومبلغ نجاحها .

***

أما الصيدلة فكان رقيها عند العرب عظيماً لأنه كان تابعاً لرقي علمي النبات والكيمياء . وظاهر بجلاء ان العرب منذ اول امرهم لم يكتفوا بأن يزوا قيمة العلاج بأن يكون مركباً من مواد معينة ، بل بأن يكون مركباً من مقادير متناسبة من تلك المواد المعينة . ومما يروى في هذا المقام قصة لا يحضرني الآن مصدرها ولا اسماء المشتركين فيها وذلك ان طبيباً أعد « سفوفاً » (مسحوق يسفه المريض سفاً) فجاء شافياً لامراض كثيرة فكان يبيع « السفة » الواحدة بخمسة دنانير . وقد احب بعض زملائه الاطباء ان يشاركوه في تجارته فأبى . وفي ذات يوم اشترى خمسة منهم « سفة » بخمسة دنانير وقسموها خمسة اقسام وجلسوا يتذوقونها حتى ظنوا انهم استطاعوا ان يعرفوا المواد التي تتألف منها تلك السفة مع مقاديرها . ثم جاؤوا الى ذلك الطبيب وهددوه بأنهم عرفوا تركيب علاجه فاذا لم يرض ان يشاركهم استقلوا بصنعه وحدهم . فلما نظر ذلك الطبيب في النتائج التي وصلوا اليها قال لهم : لقد اصبتم المواد ولكن أخطأتم المقادير .

ثم ارتقى العلاج عند العرب ففطنوا « للعلاج الطبيعي بأنواع الأغذية وبالأدوية المفردة غير المركبة ما امكن » . فان الوزير أبا المطرّف عبد الرحمن بن محمد بن وافد الاندلسي المولود عام ٣٨٠ للهجرة والمتوفى بعد عام ٤٦٠ هـ (١٠٦٧ م) تمهر بعلم الأدوية المفردة ... وكان له في الطب منزع لطيف هو مذهب نبيل وذلك انه كان لا يرى التداوي بالأدوية ما امكن التداوي بالأغذية ، او ما كان قريباً منها . فاذا دعت الضرورة الى الادوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل الى التداوي بمفردها . فاذا اضطر الى المركب منها لم يكثر التركيب[١] » .

---

(١) طبقات الأطباء ٢ : ٤٩ .

هذا في الشرق او في الغرب المسلم اما في اوروبة المسيحية فظلت العادة جارية بالاكثار من عدد المواد التي يتألف منها العلاج إذ كانوا يعتقدون ان « مفعول » العلاج يتضاعف اذا كان مركباً مع غيره . ولم يهمل الأوروبيون هذه النظرية إلا في القرن الثامن عشر بينما كان ابن رشد قد برهن على فسادها منذ القرن الثاني عشر للميلاد (١) .

***

وكذلك جرت العادة ان يكون الطبيب صيدلياً في الوقت نفسه يتناول ثمن العلاج من المريض بيده . ولقد أدرك المسلمون ان هذا حطة في الطبيب ففصلوا الطب عن الصيدلة منذ القرن الثامن للميلاد (٢) والثاني للهجرة . فقد جاء في طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة (٢ : ٣٨) ان ابا جعفر احمد بن ابراهيم ... المعروف بابن الجزار من اهل القيروان وضع على باب داره سقيفة اقعد فيها غلاماً له اسمه رشيق وأعد بين يديه جميع المعجونات والأشربة والادوية فاذا رأى القوارير بالغداة امر بالجواز الى الغلام وأخذ الأدوية منه تزاهة بنفسه ان يأخذ شيئاً (من المال بيده) .

***

وبلغ فن المستشفيات في الاسلام مبلغاً عظيماً يدل على الاتجاه العلمي الصحيح في معالجة المرضى مما يحتاج في بسطه الى مجلد ضخم (٣) . وكان الخلفاء والامراء يرسلون البيمارستانات (٤) المحمولة الى القرى التي لا يوجد فيها أطباء ويرسلونها الى السجون ومع الجيوش ، ويرسلونها في أيام الأوبئة الى أماكن مختلفة .

***

(1 Enc. Br. 21 : 356. (2 Enc. Br. 21 : 356.

(٣) راجع تاريخ البيمارستانات في الاسلام تأليف الدكتور احمد عيسى بك (دمشق ١٣٥٧ هـ ١٩٣٩ م) . (٤) البيمارستان النقال : المستشفى المحمول وهو بالأفرنجية Ambulance

ولعلك كنت وانت تقرأ ما مر بك لا ترى فيه امراً عظيماً إذ انك ترى امامك اليوم براعة الأطباء في الجراحة وتسمع بفعل السلفاميد والبنيسيلين ، وترى عظمة المستشفيات . ولكنك ستدرك قيمة ما ذكرته لك اذا علمت حالة الطب يومذاك في اوروبة . يجب ان اذكر لك انه لم يكن في اوروبه بين القرن الثامن وبين القرن الحادي عشر للميلاد (الاول الى الخامس للهجرة) شيء اسمه طب بالمعنى الذي عرفه العرب في تلك الحقبة التي نؤرخ الحركة الثقافية فيها في هذا الكتاب . فبينما كان ابن سينا يعالج المرضى بالحقن وباجراء العمليات وبالمرقد (البنج) والمخدر ، وبينما كان سائر الاطباء المسلمين يداوون الصرع والخانوق والسل وأمراض العين بما لا مزيد عليه — بالاضافة الى زمانهم — من الدقة والعناية للمريض ، وبينما كانوا يضعون المرضى في المستشفيات المختلفة التي تضمن للمريض أتم معالجة في أقصر مدة مع الرحمة والرفاهية ، كان الاوروبيون يعتقدون ان في المصروع او المحموم او الذي به بثرة خبيثة شيطاناً فيتناولونه بالضرب واللكم حتى يخرجوا الشيطان من جسمه . فاذا لم يشف هذا المسكين من دائه اعتقدوا ان شيطانه الذي يلبسه قوي مريد ، فأحرقوا الاثنين معاً — المريض والشيطان — بنار واحدة واطمأنوا الى أنهم أرضوا الله بذلك .

ولم يعرف الاوربيون شيئاً من الطب الصحيح إلا بعد ان بدأوا بنقل الكتب العربية الى لغاتهم منذ أواسط القرن الثاني عشر للميلاد ، ومع ذلك فقد استمرت الخرافات تسود العقل الاوروبي بضعة قرون اخرى .

إنك اذا علمت هذا أدركت قيمة تلك العبقرية التي تجلت في الأطباء العرب منذ القرن الثامن للميلاد يوم كان أحدهم يعيد الحياة الى الرجل الذي أوشك اهله ان يدفنوه كما فعل ثابت بن قرة وغيره أيضاً .

الفصل الخامس

الفلسفة العقلية

مرّ معنا في الفصول السابقة ان الاسلام أحل العقل في الحياة مقاماً رفيعاً ، وعلى هذا نشأ المسلمون . ولقد رأينا علماء الكلام ورياضيي الاسلام وأطبائه يبنون بحوثهم وملاحظاتهم على أساس من التفكير الصحيح حتى استطاعوا ان يسودوا العالم الثقافي في الشرق والغرب معاً ستة قرون كاملات لا يُحترم العلم إلا اذا اقتبس منهم ، ولا يقام وزن لكتاب إلا اذا نقل عنهم ، ولا يؤخذ برأي إلا اذا كان منهم ، ولقد يبلغ منك العجب مبلغه اذا علمت ان قوانين الرهبنة المسيحية قد اخذت عن القواعد التي وضعها حجة الاسلام الغزالي للمريد المبتدئ في سلوك طريق التصوف .

ثم ان الكنيسة لم تكن ترهب شيئاً رهبتها من ان تتسرب آراء الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد الى البلاد النصرانية ، فحرّمت كتب فلاسفة المسلمين وطردت المدرسين الذين كانوا يأخذون بالنظريات الفلسفية الاسلامية من الجامعات ، وحكمت عليهم بأنواع العقاب . ومع ذلك فقد وقع ما كانوا يحذرون ، وكان ذلك في خير الحضارة الانسانية والمدنية البشرية .

أ — مشاكل المشارقة

١ — لم تصل الفلسفة اليونانية الى المسلمين رأساً ، لأنّ المسلمين كانوا يجهلون اللغة اليونانية . من اجل ذلك عهدوا الى نفر من النصارى في الاكثر كانوا يعرفون اللغتين اليونانية والسريانية او السريانية والعربية لينقلوا لهم علوم اليونان وفلسفتهم .

وبما انه لم يكن في هؤلاء النقلة في اول الأمر نفر كثار يعرفون

اليونانية والعربية معاً فقد كان النقل في الغالب مزدوجاً : يأتي رجل فينقل الكتاب من اليونانية الى السريانية ، ثم يأتي رجل آخر فينقله من السريانية الى العربية . أضف الى ذلك ان النقلة لم يكونوا دائماً اهل اختصاص فكان الاطباء في الاكثر ينقلون كتب الرياضيات والفلك والطب وما وراء الطبيعة والاخلاق والسياسة فيخبطون في النظريات التي لم يكونوا يفهمونها . وكان ذلك يحملهم على ان يلجأوا الى الترجمة الحرفية فيقعون في أخطاء فنية كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها .

ومن سيئات النقل ان النقلة ترجموا كثيراً من شروح الافلاطونيين المحدثين على الفلسفة اليونانية . والافلاطونيون المحدثون كانوا متفلسفين هالهم ان تكون الفلسفة اليونانية طبيعية مادية لا تتفق مع ما ورد في التوراة والانجيل فراحوا يبدلون فيها ويفسرونها على اهوائهم ويزعمون انهم يريدون ان يوفقوا بين الدين والفلسفة ، فزعموا مثلاً ان افلاطون ترهب في الصحراء سبع سنوات حتى استطاع ان يخرج ببرهان على الثالوث الأقدس . وكانوا ربما يضعون في افواه القديسين بولص وبطرس اقوالاً لسقراط . وقد بلغت بهم الجرأة الممقوتة ان نسبوا الى ارسطو كتاباً في الالهيات سموه اوثولوجيا — العلم الالهي — لم يكن بعيداً فقط عن عبقرية أرسطو ، بل بعيداً عن العبقرية نفسها .

ولقد كان ثمت ما هو أدهى وأمر ، ذلك ان اكثر النقلة كانوا نصارى نسطوريين يعتقدون ان للمسيح عليه السلام طبيعتين بشرية وإلهية ومشيئتين بشرية وإلهية ، او نصارى يعاقبة يعتقدون ان فيه طبيعة واحدة هي الطبيعة الالهية ومشيئة واحدة هي المشيئة الالهية . هؤلاء النقلة لم يستطيعوا ان يميزوا بين مذاهبهم الدينية وبين فلسفة أرسطو وأفلاطون ومن سبقهما فكانوا اذا وقع احدهم على رأي يخالف مذهبه حذفه او حوره ، وربما أضافوا كلهم الى كتب الفلاسفة ما ليس منها .

وهكذا وصلت الفلسفة اليونانية الى العرب مشوهة ممسوخة جهلاً من الناقلين او قصداً ، مع ان خلفاء المسلمين وامرائهم كانوا يدفعون الى هؤلاء النقلة ثقل الكتب التي كانوا ينقلونها ذهباً ابريزاً وكانوا ، فوق ذلك كله ، يأتمنونهم على هذا التراث النبيل . ولقد كان فلاسفة الاسلام من طهارة النفس انهم لم يشكوا في هذا التزوير الذي أدخله الافلاطونيون المحدثون والنقلة من بعدهم على الفلسفة ، فأخذوا يجهدون انفسهم وعقولهم في سبيل التوفيق بين هذه المتناقضات والمحالات — التي لا تركب في عقل — وقضوا في ذلك قرنين ونصف قرن من الزمن .

من هنا نشأت اكثر مشاكل فلاسفة المشرق ، ومع ذلك فقد دلوا في بحوث كثيرة لهم على عبقرية بالغة .

٢ - - اما المعتزلة فاجتمعوا في الفلسفة العقلية على خمسة اصول اهمها اثنان ، اولهما انهم « نزهوا » الله تعالى عن كل تشبيه بخلقه ، مادي او معنوي . فكما انهم نفوا ان يكون الله جسماً او عنصراً او ان يدرك بالحواس او ان يحده مكان او زمان ، فقد نفوا عنه ايضاً الانفعال والسخط والرضا وما الى ذلك . وثانيهما « العدل » ويقوم ذلك عندهم على انهم قالوا ان الانسان فاعل لاعماله مريد لها يفعل ما يشاء حراً مختاراً ، ولذلك كان « عدلاً » من الله ان يحاسبه على كل ما يفعله ، فيكافئه إن احسن ويعاقبه ان أساء .

وبالغ المعتزلة في قيمة العقل حتى جعلوا معرفة الله واجبة بالعقل ؛ أي ان الانسان يستطيع معرفة الله من تلقاء نفسه بعقله . وقالوا ايضاً بأن العقل يستطيع ان يفرق بين الحسن والقبيح .

ومع ان للمعتزلة اصولاً وآراءً دينية بحتاً ، فاننا لا نستطيع ان ننكر عليهم الصبغة الغالبة على اتجاههم الفلسفي : صبغة تسويد العقل على كل شيء . تلك هي المشكلة التي اضطلع المعتزلة بتبسيطها : مقام العقل في العقائد الايمانية ،

او معارضة الوحي بالعقل . واذا كان أولئك الفلاسفة الاولون في الإسلام لم يستطيعوا ان يفصلوا في ذلك . فانهم تركوا ذلك لمن جاء بعدهم .

***

وفي الدور البويهي ، في القرن الرابع للهجرة ، كان حال الامبرطورية الاسلامية سيئاً بما نشأ يومذاك من الاضطراب . كان بنو « بويه » الفرس الذين استبدوا بأمور الخلافة يديرون امور الامبراطورية وهم بعيدون في عاصمتهم شيراز . وربما نصبوا الخليفة او اشاروا على جندهم واتباعهم بعزله او تعذيبه او قتله . وكثيراً ما كان هذا الاضطراب السياسي يجر وراءه فتناً دينية .

ويظهر ان بني « بويه » هؤلاء شجعوا الجمعيات السرية التي كانت في اساسها شيعية اسماعيلية ليقاوموا بها الخلافة العباسية . ولقد كانت هذه الجمعيات تستتر بدراسة الفلسفة او الادب او تظهر الاهتمام بأحوال الفن والاجتماع ثم هي تبطن مذاهب سياسية او دينية او تبطنها كلها معاً . من هذه الجمعيات جمعية يقال انها نشأت في البصرة ثم مدت اصولها الى بغداد بلا ريب والى دمشق والقاهرة وغيرهما على الأرجح . الا انها ظلت مجهولة الى نحو ٣٧٠ للهجرة (٩٨٠ م) ، ثم عُرف ظاهر امرها شيئاً فشيئاً . هذه الجمعية هي جمعية « اخوان الصفا » .

٣ — ومع ان قيمة اخوان الصفا « من الناحية الفلسفية الخالصة » قليلة ، فانهم قاموا بأمرين يدلان على قيمة ذاتية لا تنكر ، ذلك انهم رتبوا بحوث الفلسفة التي كانت شائعة في ايامهم ، ثم عملوا على تعليم الفلسفة لسواد الشعب . وسواء أكانت هاتان الغايتان صحيحتين ام لم تكونا ، فان الثابت ان اخوان الصفا اثروا في الشرق والغرب تأثيراً كبيراً . فكثير من المعارف ، وكثير من الآراء القائمة على هذه المعارف مما نجده عند الفارابيين (الفارابي وابن سينا) وعند ابن طفيل وعند ابن خلدون نفسه ترجع الى رسائل اخوان الصفا . لقد كانت مرتبة اخوان الصفا في موكب الفلسفة

الاسلامية مرتبه الجوق الموسيقي الذي يضج بأنغام مختلفة ومؤتلفة : انه لا يحسن الحرب ولا يعرف الفن العسكري ولكن وجوده ضروري لجمع الناس على جانبي الطرقات وبث الحماسة في نفوس الجند . ومع ذلك فقد حببوا الفلسفة الى بعض الناس .

٤ ـ اما الكندي ـ فيلسوف العرب ، لانه من اصل عربي صريح ـ فقد مر معنا طرف من الكلام على عبقريته العلمية . وكذلك كان له في العقليات اثر تناوله الاوروبيون من كتبه التي طبعت في اوروبة منذ اول عهد العالم بالطباعة عام ١٥٣١ م (٩٣٢ للهجرة) اي بعد ان فتح العثمانيون سورية بعشر سنوات فقط .

٥ ـ والفارابي كان « فيلسوف الاسلام غير مدافع » ، فكان اول فيلسوف في تاريخ ثقافتنا مال الى العقليات ميلاً كلياً . ولذلك اصطدم بتلك الاقوال المتناقضة التي خبط التراجمة السريان بنقلها الى العربية ومع ذلك نقد أجاد ابو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ ، ٩٥١ م) فهم منطق أرسطو خاصة وتفهيمه حتى لقب بالمعلم الثاني بعد ارسطو المعلم الاول .

وجزع الفارابي من الاختلاف بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو وظنه اختلافاً ظاهراً ـ مع انه اختلاف حقيقي ـ فجهد في ان يوفق بين الفلسفتين ومع ان الفارابي اصاب المفصل في ذلك فقد أخطأ التطبيق والحز : لقد قال الفارابي : ان عقلين كبيرين كعقلي افلاطون وأرسطو لا يمكن ان يخطئا ولا ان يختلفا في الحق . هذه النظرية بالغة في الأهمية ، ان العقل اذا كان واحداً في شخصين ، او اذا كان عقلا شخصين على درجة واحدة من المقدرة فليس من الممكن الا ان يتفق هذان الشخصان في تفسير مظاهر الوجود .

وبما ان الفارابي كان من الذين فهموا الفلسفة اليونانية فهما صحيحاً قدر الامكان ، وخصوصاً فلسفة أرسطو ، فقد كان اثره في اتجاه التفكير الاوروبي

كبيراً . ان الاوروبيين لا يزالون يهتمون بالفارابي الى اليوم ، وقد نقلت كتبه الى اللاتينية وطبعت جملة واحدة في باريس عام ١٦٣٨ ميلادية . أما فلاسفة العصور الوسطى الذين تأسروا بفلسفة الفارابي فكثار حسبك ان تعلم منهم الراهب الافرنسي الدومينيقي فنسان.دهبوفيه (١) المتوفى نحو عام ١٢٦٤م (٦٦٣ للهجرة) الذي ضم أجزاء من فلسفة الفارابي برمتها الى كتابه (٢) . واما البرتوس فاغنوس او ألبرت الكبير ، وكان من كبار فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى ، فلم يستطع ان ان يعرض فلسفة أرسطو بأحسن مما عرضها فيلسوفنا الفارابي ، ولذلك لم يجد بداً من ان يقنص آثار الفيلسوف المسلم في عرض فلسفة شيخ فلاسفة اليونان (٣) . وكذلك كان من الذين تأثروا بفلسفة الفارابي رونالد القرموني ورومينيقوس غنديسالفي رئيس اساقفة ساغوفيا وغيرهما .

ويظهر ان أثر الفارابي في فرنسة كان على أشده ، فان رهبان مدرسة شارتر حاولوا منذ القرن الثاني عشر للميلاد ان يوفقوا بين فلسفتي افلاطون وأرسطو كما فعل الفارابي قبلهم بثلاثمائة عام .

٦ — ويأتي بعد الفارابي في سلسلتنا هذه الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا المعلم الثالث وقد مر بك طرف من جهود ابن سينا في الطب وسنبسط هنا شيئاً من جهوده في الفلسفة العقلية ليكون دليلاً على تلك العبقرية التي لا استقصاء لوجوهها ولا حدود لشمولها . سنتكلم على « النفس » .

تنقسم آراء ابن سينا في النفس قسمين : أحدهما يدخل في باب العلوم الطبيعية والطب وباب علم النفس من الكلام على « قوى النفس » المختلفة من تغذية ونمو وتوليد او من حس كالسمع والبصر والاعصاب . ومع ان ابن سينا قد أتى في هذا الباب بآراءٍ جميلة فاننا سنقرع الباب الآخر : باب « النفس » التي تهب الأجسام حياتها العقلية .

(1) Vincent de Beauvais. (2 Ueberweg II 380.
(3) Cf. Ueberweg II 409.

تساءل ابن سينا كما تساءل غيره من الفلاسفة عن مصدر هذه « النفس » في اجسامنا : من أين جاءت ، وما هي ، والى أين تذهب بعد موت الجسد ؟ ولقد تطلب ابن سينا الجواب على ذلك عند الفلاسفة . واتفق ان الرأي الشائع يومذاك كان رأي افلاطون (ت ٣٢٢ ق . م) كبير عباقرة اليونان وأرحب فلاسفتهم خيالاً واعظمهم نبوغاً مما لا يشك فيه مؤرخ من مؤرخي الفلسفة .

ويتلخص رأي افلاطون في النفس ان النفوس تكون قبل ان تتصل بالاجسام ، في الملأ الأعلى ثم ترتكب هنالك ذنباً فتُسقط (بالبناء للمجهول) الى الارض لتتصل بجسد مادي جزاءً لها على خطيئتها تلك . وجاء فلوطن (٢٤٠ — ٢٧٠ م) مؤسس الافلاطونية الحديثة او منظم بحوثها على الأصح فتبنى نظرية افلاطون مع تحوير بسيط إذ زعم ان النفس اذا أخطأت في الملأ الأعلى سقطت الى عالم المادة فاتصلت بجسم تقضي فيه عمراً او اتصلت بأجسام متعددة ، ثم تعود الى السماء في حديث طويل .

ووقف ابن سينا أمام مشهد النفوس في الملأ الأعلى تحوم حول عرش الله ، ثم انها تخطئ فيمتلئ الله منها غيظاً وغضباً فيضرب بها وجه الارض ليدخلها في جسد آدمي (او في جسد غير آدمي على رأي فلوطن ايضاً) قصاصاً لها على ذنب لا ندري نحن ما هو . وكذلك لم يدر الباحثون كيف يمكن لنفس مجردة من جميع علائق المادة محفوفة ببهاء الألوهية وجلالها ان تخطئ . ثم ان ابن سينا تخيل هذه النفوس التي يضرب الله بها كل يوم وجه الارض ، فاذا هي تعد بعشرات الألوف ، فتساءل عن الحكمة من ذلك . ولكن فطنته أنارت له الحقيقة فاعتقد ان مثل هذه النظرية الفطرية في الامور لا تحتاج الى معالجة جدية ، فعالجها بشيء من اليسر المضاف الى تهكم لبق في قصيدة هي من عيون الشعر العربي بديباجتها ونفسها . ولم يجهل ابن سينا ان صاحب الفكرة الاساسية هو افلاطون ،

بل اعتقد ان افلاطون كسائر البشر يخطئ ويصيب . فاقرأ معي القصيدة كلها واعتبر الأبيات الستة الأخيرة :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء (١) ذات تعزّز وتمنع ،
محجوبة عن كل مقلة عارف ، وهي التي سفرت ولم تتبرقع .
وصلت على كره اليك ؛ وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع .
أنفت وما أنست ، فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع .
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع ؛
حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضّع ؛
تبكي وقد نسيت عهوداً بالحمى بمدامع تهمي ولما تقلع ؛
وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع
اذا عاقها الشرك الكثيف (٢) وصدها قفص عن الاوج الفسيح المربع .
حتى اذا قرب المسير الى الحمى (٣) ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
سجعت ، وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع .
وغدت مخالفة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع .

***

فلأي شيء اهبطت من شامخ سام الى حفر الحضيض الاوضع؟
إن كان ارسلها الاله لحكمة طويت عن المفطن اللبيب الاروع ،
فهبوطها ان كان ضربة لازم لتكون سامعة لما لم تسمع ،
وتعود عالمة بكل خفية في العالمين ، فخرقها لم يرقع !
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى ، فكأنه لم يلمع !

---

(١) الورقاء : الحمامة ، كناية عن النفس . (٢) كناية عن الجسد . (٣) دنا الموت .

وهكذا انتقد ابن سينا رأي افلاطون في النفس وعده بعيداً عن الصواب لأن الغاية التي تهبط النفس من اجلها الى الارض لا قيمة لها : ما يمكن النفس ان تعرف من احوال العالم اذا قضت فيه عمر انسان كامل ولو بلغ ستين سنة او سبعين او اكثر او اقل . واذا كانت النفس تهبط لتتعلم وتعرف فكيف نعلل وفاة بعض الناس قبل ان يولدوا او بعد ولادتهم بقليل . كل هذه اوهام وأخيلة جميلة تعلق بها افلاطون ثم وجدها ابن سينا جوفاء لا لباب فيها .

أما رأي ابن سينا الايجابي في النفس فهو رأي مادي ، هو يعتقد ان النفوس متعددة بتعدد الأبدان ، فكلما حدث جسد مستعد لقبول الحياة ظهرت الحياة فيه . اما التقمص الذي اخذ به افلاطون فقد ترفع ابن سينا عن القول به .

وكما ان الاوروبيين استفادوا من ابن سينا الطبيب العالم فقد استفادوا ايضاً من ابن سينا الفيلسوف العاقل ، فقد كان اثره في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن (١) . ولقد اعتُبر في المقام كأرسطو تماماً (٢). وبما ان ابن سينا نفسه قد اقتصّ في اكثر فلسفته آثار الفارابي ، فان جميع الذين تأثروا بالفارابي من الاوروبيين تأثروا بابن سينا ايضاً .

على ان هنالك نفراً تأثروا بابن سينا خاصة ، فقد تأثر به اسكندر الهالي الانكليزي (ت١٢٤٥م) وكذلك توماس اليوركي الانكليزي ايضاً (ت١٢٦٠م) الذي كتب في الالهيات حسب رأي أرسطو متأثراً بابن سينا قبل ان يتم ألبرت الكبير شرح إلهيات ارسطو وقبل ان يبدأ القديس توما بشرحها (٣). وأدرك روجر بايكون ان ارسطو أخطأ في امور معلومة فخلع عن نفسه الثقة به ؛ وكثيراً ما اعتمد بايكون في توضيح آراء ارسطو على ابن سينا (٤) .

---

(١) دهبور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٨٧ .

(2) Ueberweg II 408 u. a. (3) Ueberweg II 384 , 397

(4) Ueberweg II 469

ولقد انجب الغرب في العصور الوسطى فيلسوفين كلاميين كبيرين : البرت الكبير (١١٩٣ - ١٢٨٠ م)والقديس توما الاكويني (١٢١٤-١٢٩٤م) وكلاهما تأثر بابن سينا كثيراً فأبرت الكبير قلده في التأليف فجمع علوم ارسطو كما فعل العرب وخصوصاً ابن سينا . ولما جاء القديس توما بخمسة أدلة على وجود الله سلك فيها لأول مرة في تاريخ المسيحية مسلك أرسطو معتمداً على آراء ابن سينا في سياقها . وكذلك قلده القديس توما في القول بتعدد اشخاص الملائكة وبأنهم مفارقون للمادة .

وتأثر « حتى »الاكواسبارطي الذي اصبح كردينالاً عام ١٢٩١ وتوفي عام ١٣٠٢ م بنظرية الفيض عند ابن سينا ؛ وكذلك ديترش الفريبورغي (ت بعيد ١٣١٠ م) الذي رأى ان « خلق العالم » لا يمكن ان يكون عمل غير الله ، وان نظرية الفيض لا تخالف خلق العالم ولكنها تشملها ما دامت الاسباب الثانية الظاهرة لنا لا تعمل الا بأثر من الاسباب الاولى الحقيقية الصادرة عن الالوهية . وكذلك وافق ديترش ابن سينا بأن العقل الفعال هو المبدأ السببي لمادة النفس ، وان صلته بالنفس كصلة القلب بالجسم الحيواني وخالف بذلك القديس توما (١) .

***

٧ — ويجب ان نعود هنا مرة اخرى الى الشاعر الحكيم ابي العلاء المعري فان له من الأثر في نواحي العبقرية العقلية ما لا يقل عماله في الخيال الرحيب الذي تكلمنا عليه عند البحث في رسالة الغفران والكوميديا الإلهية لدانتي .

وقف المعري في « لزومياته » امام مشكلة كبرى اعظم من تلك التي وقف حيالها الفلاسفة المشارقة كلهم ، انه لم يصطدم بالخلاف بين العقل والنقل في الامور الايمانية — كما كان شأن المعتزلة ومن جاء بعدهم — بل

(1) Cf. Ueberweg II 556 , 559

وجد ان العقل يفهم الامور كلها على غير ما إستقرت عليه في اذهان الناس من العامة ومن العلماء والفلاسفة حتى افلاطون وارسطو . ان قضية النفس في اتصالها في الجسد ثم في مصدرها بعد الموت ، والقضايا المتعلقة بصفات الله وذاته او ببعثة الرسل وما هو بمعنى ذلك ايضاً ، ثم بتخيل نظام العالم وبالعناصر ما يتألف منها ، وبالمجتمع وما يتصل به ، كل ذلك كان موضع تساؤل في لزوميات المعري وموضع شك فلسفي صحيح .

أراد المعري ان يحكم العقل في كل شيء ، وأن يحل جميع المشاكل عن طريق العقل وحده ، مع ان هنالك اموراً لا يمكن للعقل ان يحلها كما يرى المعري نفسه :

امور يلتبسن على البرايا   كأن العقل منها في عقال .

على ان ذلك لم يمنعه من ان يعرض كل شيء يعرض له على محك العقل .

كذب الظن لا امام سوى العقـ   ـل مشيراً في صبحه والمساء ،

او قوله :

هل صح قولٌ من الحاكي فنقبله   ام كل ذاك أباطيلٌ واسمار ؟

أما العقول فآلت انه كذب   والعقل غرسٌ له بالصدق إثمار .

ثم مضى المعري ينتقد جميع مظاهر الحياة كما يقبلها العامة والعلماء ايضاً ، ويتهكم على اصحاب الآراء المتناقضة تهكماً مريراً :

والروح ارضية في رأي طائفة ،   وعند قوم ترقى في السموات .

تمضي على هيأة الشخص الذي سكنت   فيه الى دار نعمى او شقاوات .

فاعجب لعلوية الاجرام صامتة   فيما يقال ، ومنها ذات اصوات .

واذا كان المعري لم يجمع آراءه في سلك واحد ، ولم يكن إلا نقادة ينتقل بك من سؤال الى سؤال ثم لا يدلي برأيه في شيء مما يسأل عنه ، فما ذلك الا لأن عبقريته كانت في ان يثير التفكير في أدمغة الذين حوله، كما كان يفعل سقراط تماماً .

ومع ان الموضوعات التي تنـاولها المعري لم تكن اقل عدداً ولا أقرب غوراً من الموضوعات التي تناولها سقراط — او تناولها افلاطون على لسان سقراط — فان للمعري على سقراط فضلاً اكيداً ، هو انه ساق آرائه هذه في شعر جميل متين فاستطاع ان يخلد بنفسه لا بغيره . اننا لا نعرف اليوم آراء سقراط الا من كتب الذين جاءوا بعده ، وخصوصاً في كتب تلميذه افلاطون ، ولعل ثمت آراءً كثاراً نسبها افلاطون الى استـاذه او أجراها فقط على لسانه . اما المعري فقد كفل بشعره الجميل المتين لآرائه خلوداً ابدياً ، من اجل ذلك كله تراني اعجب من الذين يعدون سقراط عبقرياً ثم يريدون ان يضنو على المعري بمثل ذلك ، ولا ريب في ان نبوغ المعري (كنبوغ سقراط) كان في انتقاده كما يقول نيكلسون (١) .

واذا كانت عبقرية المعري لا تقل عن عبقرية سقراط فان خياله ، في بضع نواحٍ على الاقل ، لم يكن أدنى من خيال افلاطون نفسه . ان الخيال الرحيب الذي يحلى به المعري في رسالة الغفران ، تلك الرحـلة الموهومة التى تخيل المعري الجنة والنار وما فيها ومن فيها ، لخيال يقصر عن مثله كثيرون من فلاسفة الغرب منذ اقدم العصور . وما رسالة الغفران هذه في حقيقتها سوى هزؤ العقل من امور تقبلها كثيرون من الناس والعلماء في الامور الاجتماعية او العقلية بايقان واطمئنان . ويكفي المعري فخراً انه كان النموذج الذي قيد دانتي الاليغييري به نفسه ، وكان دانتي في ذلك التقليد زعيم النهضة الأدبية الحديثة في اوروبة واحد زعماء نهضتها العامة (٢) .

***

٨ — ومع انني افضل ان أدعوَ ابا حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ ١١١١ م) حجة الاسلام وإلا أطبق المقاييس الفلسفية الصرف

---

(1) Enc. of Relig. and Eth. VIII 223 c.

(٢) راجع تفصيل ذلك في حكيم المعرة ، ص ٨٩ — ١٠٣ .

على مجموع آرئه فانني اجد له في بعض آرائه مواقف عبقرية صحيحة .

قال جالينوس الطبيب اليوناني الشهير (ت ٢٠١ م) ان الشمس لا تقبل الانعدام ، ودليله على ذلك زعمه ان الارصاد لم تدل على تبدل في حرارتها وحجمها . وقد اعترض عليه الغزالي من وجوه ، احدها ان ارصاد القدماء ليست إلا على التقريب ؛ ثم ان الشمس لعظم حجمها قد تذهب (تخف حرارتها) من غير ان يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة (١) . وقد دلت الابحاث الفلكية الحديثة على صحة آراء الغزالي .

وكذلك قال الفلاسفة اليونانيون ، وتابعهم على ماقالوا بعض الاسلاميين ، ان السماء (عالم الاجرام السماوية) حيوان ، وان له نفساً نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى أبداننا . وكما ان ابداننا تحرك بالارادة نحو اغراضها بتحريك النفس ، فكذا السموات ... غير أن الغزالي ينكر ذلك (٢) فيهدم بانكاره هذا عمداً من عماد الخرافات التي رفعها العقل اليوناني ! وان الانصاف ليدعونا في هذا الموقف الى ان تقول ان الغزالي كان في هذه النقطة اعظم من ابن رشد الذي خطأ الغزالي في انكارها (٣) ، فكان هو المخطىء .

هذا بعض ما انتقده الغزالي على من تقدمه واصاب فيه ، فما كان أثره هو في الذين جاءوا بعده ، من الاوروبيين خصوصاً ؟

نقلت كتب الغزالي ، وخصوصاً « احياء علوم الدين » ، الى اللاتينية قبل عام (١١٥٠ م) ، اي بعد ان يتوفى الغزالي بأقل من اربعين سنة ، فاعجب به فلاسفة اليهود والنصارى فاقتبس منه ابو الفرج ابن العبري (ت ١٢٨٦ م) في « كتاب الحمامة » في الاخلاق . وتأثر به بهيا بن يوسف بن باكودا في « كتاب الهداية الى فرائض القلوب الذي ألفه بالعربية عام ١٠٥٠م او بعد ذلك على الأصح . وكذلك اعتمد عليه ألبرت الكبير والقديس توما

(١) تهافت الفلاسفة (بيروت) ص ٨٣ – ٨٤ . (٢) تهافت الفلاسفة ٢٣٨ وما بعدها . (٣) تهافت التهافت ٤٦٩ – ٤٨١ .

وبعض متأخري الفلاسفة في العصور الوسطى . ويتجلى اثر الغزالي في ثلاثة مظاهر :

(أ) نفي السببية — يرى الغزالي ان الامور تتم بارادة الله لها لا بالاسباب الظاهرة لنا ؛ فاذا القي شيء في النار وكان الله لا يريد له احتراقاً فانه لا يحترق . وليس بمستغرب ان يتبعه رجال الكنيسة كلهم في ذلك ، لأن ذلك يفسح المجال لحدوث المعجزات والخوارق . ولقد شابهه ايضاً الفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم (ت ١٨٨٦ م) حينما نسب العلاقة الظاهرة بين السبب والمسبب عنه الى التذكر لا الى الحقيقة فقال : ان تعاقب امرين لا يوجب ان يكون احدهما سبباً (حقيقياً) للآخر . إلا أن الغزالي يرد العلة الحقيقية الى الله بينما هيوم يبحث فيها بحثاً نفسانياً ويردها الى التذكر : إننا اذا سمعنا صوتاً فحكمنا بأن صاحبه انسان ، فذلك لاننا نذكر اننا سمعنا مرةً ما من انسان مثل هذا الصوت ، لا لأن بين الصوت وبين صاحبه صلة يدركها العقل .

ولعل أرنست رينان ، العالم والمفكر الافرنسي ، قد بالغ حينما قال : « ان هيوم لم يقل شيئاً (في السببية) فوق ما قاله الغزالي » ، ولذلك انتقده غ . ه . لويس على هذه المبالغة (١) .

(ب) الشك — ليس القول بالشك في « نظرية المعرفة » جديداً عند الغزالي ، فلقد سبقه اليه القديس اغوسطين (ت ٤٣٠ م) ورأى ان فينا حواسّ ظاهرة وحواس باطنة فوقها ؛ ثم عقلاً فوق هذه جميعها يحكم في محسوساتها . ولكن العقل الانساني يجد شيئاً اسمى منه . إذ أنه هو متبدل يدرك تارة ويقصر اخرى ... ويسعى حيناً الى المعرفة . على ان « الحقيقة نفسها غير متبدلة » ولذلك ينصحك القديس اغوسطين ، « اذا رأيت طبيعتك متبدلة بأن ترقى بنفسك الى المصدر الخالد لنور العقل . اما مصدر الحقائق

(1) Enc. Br. II 189.

كلها فهو الحقيقة التي لا تتبدل ، فهو الله ؛ واننا لا نستطيع ان نتخيل حقيقة أسمى منها لانها تشمل جميع الوجود الحقيقي » . إلا أن الغزالي يفوق الغزالي في ان اغوسطين يشك في العقل ثم يحاول ان يعرف بالعقل حينما ينصحك ان ترقى انت بنفسك الى مصدر المعارف الحقيقي . بينما الغزالي يشك في العقل ويرى ان العقل بنفسه عاجز عن ان يبحث عن الصواب ولذلك لا يقول بالمعرفة عند طريق العقل البتة بل « بنور يقذفه الله في القلب من غير ان يكون للعقل إرادة في ذلك » .

والعجيب ان ديكارت (ت ١٦٥٠) الافرنسي الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة الاوروبية بأنه واضع اساس البحث العلمي قد غفل عن هذا الفرق الدقيق الذي لحظه الغزالي في نظرية الشك . يبدأ ديكارت كما بدأ الغزالي قبله بخمسة قرون ونصف قرن فيقول : لندع الشك يتسرب الى كل اقتناع بل الى كل عقيدة فينا . ولكن لنهاجم شكوكنا واحداً واحداً ولنحاول ان نصرفها . على اننا اذا لم نستطع ان نصرف هذه الشكوك فاننا بلا ريب نصل الى حقيقة واحدة ، تلك هي اننا نفكر بينما نحن نشك . ويقوى ذلك في نفوسنا الى درجة اننا نستطيع ان نشك في ان لنا ايدياً او أرجلاً او في اننا نيام او يقظى وان نشك في جميع هذا العالم المادي الذي حولنا ، ولكننا لا نستطيع ان نشك في اننا نشك . وبما أن الشك اقوى دلائل التفكير ، فقد قال ديكارت جملته المشهورة باللاتينية : « أنا افكر ، ولذلك أنا موجود ! »

ان ديكارت لما اضطر ان يعرف ، وكان قد انكر كل شيء ، اضطر الى ان يعود الى بعض ما انكر فيعرف به ، وان يجعل سبيله الى المعرفة سبيلاً ايجابياً ينبعث من نفسه هو ؛ بينما الغزالي — الذي انكر ايضاً كل شيء — قد عرف بشيء خارج عن نفسه ، بشيء يأتيه فعلاً من عالم خارجي مفروض فرضاً صحي ويأتي بصورة لا سلطان للعارف عليها . ولقد كان

فضل الغزالي على ديكارت في انه عرف بشيء من خارج العالم الذي شك فيه ، اما ديكارت فعرف بعض ما شك فيه — في جملته المشهورة على الاقل.

(ج) إخضاع العقل للدين والفلسفة للفقه — هذا ابرز ما تركه التفكير الاسلامي على التفكير الاوروبي في العصور الوسطى . ان الغزالي لم يحاول ان يوفق بين الدين والفلسفة — ولم يحاول ذلك غيره من المسلمين كما سترى بعد اسطر قليلة — بل اخضع العلم والفلسفة والعقل للوحي والدين والفقه . وهذا ظاهر في فلسفة العصور الوسطى كلها وخصوصاً عند ألبرت الكبير والقديس توما اللذين تأثرا بلا ريب بالفلسفة الاسلامية وبابن رشد وبالغزالي ايضاً . ومنذ ايام انسلم ، اسقف كنتربري بلندن (ت ١٠٩٣ م) وفقهاء العصور الوسطى يقولون ان صلة الفلسفة بالديانة هي صلة الخادمة بالسيدة .

ولا يجوز ان نترك الغزالي قبل ان نشير الى المرتبة العليا التي رفع العقل اليها : ان الامام الغزالي حجة الاسلام قد صحح ايمانه من طريق العقل ولم يجد للايمان التقليدي الموروث قيمة ما ، مما تراه مبسوطاً في « كتاب المنقذ من الضلال » وليس هنا موضع تفصيله .

ولقد اصاب سارطون (١ : ٧٥٣) حينما جعل اثر الغزالي الشخصي في العلم الالهي اعظم من اثر القديس توما .

٩ — وكذلك لا يجوز ان نترك الفلاسفة المشارقة قبل ان نشير ايضاً الى مشكلة سماها بعض مؤرخي الفلسفة « التوفيق بين الحكمة والشريعة ». والواقع ان المشكلة الناشئة من الخلاف بين الدين والفلسفة حقيقة لا سبيل الى انكارها . ولعل الحقيقة العارية ان الدين مخالف للفلسفة وان الفلسفة غير الدين حتى ان دعوى القائلين بالتوفيق دليل على وجود الخلاف.وسأستعرض معك مواقف فلاسفة المشرق من هذا الموضوع المهم على غاية الوجازة .

أما المعتزلة فيكفي ان تعلم انهم انكروا رؤية الله يوم القيامة وانكروا النعيم والشقاء الجسمانيين وبحثوا بحوثاً عدهم بها رجال الدين زنادقة وكفاراً .

وهم الذين فضلوا حكم العقل على الروايات الدينية وقالوا : اذا اختلف العقل والنقل فاتبع العقل . واما الاشعرية فقد عزلوا العقل جملة واحدة عن الايمان ورأوا ان ما أتى به المعتزلة إنما هو ضلالات تؤدي بصاحبها الى النار .

واذا أتينا الى الكندي لم نره يتعرض لهذه المشكلة وان كان قد كتب في إثبات النبوة . ثم ننتقل الى الفارابي فنجده شديد التمسك بالفلسفة سيء الاعتقاد بالنبوة منكراً للخلود الديني . واذا كان بعض الدارسين قد اتي من ناحية ان الفارابي حاول ان يوفق بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو فليس لدينا دليل على انه قال : ان الدين والفلسفة شيء واحد ، او انهما متفقان .

ويأتي دور اخوان الصفا فهم الذين زعموا ان الشريعة العربية ناقصة وان الكمال يحصل لها اذا تطهرت بالحكمة اليونانية وامتزجت بها .

وأما ابن سينا فقد تبع الفارابي في تفسير المعاد (القيامة والحشر) وأبدى في النفس وفي علم الله بالكليات والجزئيات ما يناقض ما قبله رجال الدين . وحسبك ان تعلم ان الغزالي كفر الفارابي وابن سينا معاً لآرائهما الفلسفية .

ثم هنالك المعري وهو بيّن الرأى في الصلة بين الدين والفلسفة ، بين الدين والعقل ، فحسبك ان تقرأ بيتيه المشهورين :

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدوا ويهود حارت والمجوس مضلله .
اثنان اهل الارض : ذو عقل بلا دين ، وآخر دين لا عقل له !

حتى تعرف موقفه ورأيه .

وأما الغزالي فبعد ان اعترف هو بأن العقل يجب ان يسيطر على جميع اعمال الانسان حتى على تقبل الايمان ، فانه كما التفت الى العامة رآها لا تستقل بذلك ، وأراد منها ان تترك الفلسفة لانها فاسدة مفسدة . وكان يعني طبعاً انها مفسدة للدين .

وبما اننا لا نستطيع الاسهاب في القول هنا فاننا سنترك الحل النهائي

والتصريح بالصلة التي هي بين الدين والفلسفة الى الكلام على ابن رشد في عقب هذا الفصل .

١٠ ـ وأما التصوف فلا يدخل في باب العلم ولا يدخل في باب الفلسفة اذ هو طريقة شخصية في الزهد وآراء مجموعة على غير نسق ترجع احياناً الى العلم واحياناً الى الخيال الشخصي . إلا انها في كلتا الحالين بعيدة عن ان تعد في مانحن بسبيله ، بل هي بباب الادب أليق .

ب ـ العبقرية المغربية

وصلت الفلسفة الاسلامية الى المغرب بعد ان نضجت او كادت بعوامل مختلفة اهمها عامل الزمن ، فان موضوعات الفلسفة ظلت أمداً طويلاً موضع بحث ونقاش . وكذلك ظهر في اثناء هذا الأمد المتطاول ترجمات مختلفة لبعض كتب الفلسفة اليونانية من وجوه مختلفة مما ساعد على المقارنة وبالتالي على اكتشاف الخطأ والصواب . ولعل عدداً من هذه الكتب نفسها قد نقل من جديد في المغرب ايضاً .

ثم ان فلاسفة المغرب اتجهوا في الفلسفة اتجاهاً جديداً ، فقد مالوا الى الاختصاص . كان المشارقة كالفارابي وابن سينا يحثون في كل موضوع ويدخلون في كل جدال ـ يكتبون في المنطق والطب وما وراء الطبيعة والرياضيات والدين وعلم الكلام ويحاولون ، وهذا مهم جداً ، ان يربطوا بين آراء المتقدمين المتناقضة . اما المغاربة فقد اختص اكثرهم بفهم فن من فنون الفلسفة ـ وان كان بعضهم قد زاد على ذلك ـ . ثم انهم فصلوا بين البحوث الدينية وبين البحوث العقلية . انك اذا قرأت كتاب « المقدمات الممهدات » لابن رشد الفيت نفسك امام فقيه اشعري يبحث في الدين بحثاً صحيحاً ؛ فاذا انتقلت الى كتابه «تهافت التهافت» تلاشت صفة الفقيه في خيالك وكدت تنكر ـ لولا انك تعرف ذلك من التاريخ ـ ان يكون مؤلف الكتابين واحداً .

١ — وقد تتولاك الدهشة اذا علمت ان اول رجل سنختاره ليمثل العبقرية العقلية في المغرب فقيه اشعري وأديب شاعر ، توفي في الاندلس سنة ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م) ؛ ذلك هو ابن حزم الاندلسي .

لابن حزم — فيما له من الكتب — كتاب مشهور باسم « المللْ والنحلْ لابن حزم » لأن هنالك كتاباً آخر مشهوراً باسم « الملل والنحل للشهرستاني » المتوفى عام ٥٤٨ للهجرة (١١٥٣ م) ؛

ومع ان غاية ابن حزم في « الملل والنحل » ان يدافع عن مذهب اهل السنة وعن مذهب اهل الظاهر « الذين يقبلون ما جاءت به الآيات الكريمة والاخبار الموثوقة من الحديث والسنة ولا يتأولون شيئاً على ما لم تجر به سنة العرب في فهم لغتهم ، فان في كتابه هذا آراء علمية ونظريات فلسفية هي في الطبقة الاولى من القيمة الذاتية الحقيقية .

ولقد مر معنا شيء من آراء ابن حزم في العلم ونريد الآن ان نذكر شيئاً من نظرياته الفلسفية . وسنأخذ من ذلك نظرية المعرفة على وجه الاختصار .

كيف نعرف الاشياء وما نعرف منها ، وما الدليل على صحة هذه المعرفة ؟

هذه فكرة بحث فيها اليونان بحثاً عارضاً ولم تصبح — في تاريخ الفلسفة الاوروبية — نظرية كاملة من كل جانب ، إلا مع الفيلسوف الألماني « كانت » المتوفى ١٨٠٤ للميلاد . وقد قامت نظرية المعرفة في ادوارها الاولى على ان اختلاف الاشياء بعضها عن بعض هو السبيل الأكيد الى التفريق بينها (أي الى معرفة صورها المختلفة) . فلما جاء أرسطو كبير فلاسفة اليونان دفع هذه النظرية شيئاً الى الامام وزاد فيها قليلاً فقال : « ان ما يجب ان يستند اليه البرهان يجب ان يكون اكثر شهرة من الشيء المراد برهانه واسبق في الوجود عليه » . وهكذا لم يبق الاختلاف وحده كافياً للمعرفة عند ارسطو ، بل وجب ان يكون ثمت اساس وثيق معروف مشهور وثابت صحيح ، ثم شيء نقاس صحته وشهرته بهذا الاساس الثابت . وقد كانت

نتيجة ذلك ان جمع ارسطو قواعد المنطق ونسقها، فهو اذن اول من أسس المنطق علماً مستقلاً وقد سماه كما هو مشهور « اورغانون » اى الآلة او الأداة يعني بذلك ان « المنطق هو الآلة التى نعرف بها الاشياء ».

وليس هنا موضع تحليل المنطق ، ولكن يجب ان تقول ان ارسطو افترض الوجوه التي يجب ان تعرف قبل ان يعرف الشيء نفسه فكانت عشرة سماها « المقولات العشر » ... ومع ان هذه المقولات شاملة تامة في نفسها، فانها هي بدورها ايضاً تحتاج الى برهان ، فالمقولة الاولى عند ارسطو مثلاً هي « الذات » وذلك ان تعرف مادة الشيء كأن يكون انساناً او فرساً او بيتاً او بحراً — على ان هذه انفسها تحتاج الى اسس صحيحة لمعرفتها . وتتم المعرفة في رأي ارسطو عندما ترتبط الفكرة بالحكم الشخصي ثم ما يرتبط هذا الحكم بالنتيجة او البرهان ...

ويظهر ان ارسطو نفسه قد ادرك ان ثمت اموراً (من الماديات كأعيان الاشياء مثل الذهب او التراب او الانسان او الجريدة او من المقولات كصور الاشياء وصفاتها نحو جمع الاعداد وطرحها ، وحسن الاشياء وقبحها ، والسعة والضيق وما الى ذلك) يصعب الوصول الى معرفتها من طريق البرهان الظاهر عملياً ولكن حقيقتها مستقرة في النفس قبل محاولة معرفتها ، ولذلك نعرف نحن هذه الامور — كما يقول العرب — «ابتداءً او بديهة » — ويسمي الاوروبيون ذلك a priori — اي قبل (الاختبار بالحواس) . ومع ان ارسطو لم يستعمل هذا التعبير نفسه ، فان هذا النوع من المعرفة كان ملموحاً عنده.

ثم ان هذا التعبير جرى على اقلام الادباء ، يستعملونه لنعت الامور المعروفة بنفسها من غير حاجة الى تدليل عليها . ويظهر لنا ان اول من استعمله في معناه الفلسفي « في مقابل الامور المعروفة بشهادة الحواس وبعد الاختبار الحسي » كان البرتيوس او ألبرت السكسوني المتوفى عام ١٣٩٠ للميلاد

بعد « ابن حزم » بثلاثة قرون وربع قرن او تزيد .

ولما جاء الفيلسوف الألماني كانت (ت ١٨٠٤ م) جعل ذلك وكده وجعله مدار فلسفته كلها مما لم يتفق فيما يزعم مؤرخوا الفلسفة الاوروبية [1] ولقد كان كل نظام كانت الفلسفي محاولة للجواب على هذه المشكلة الكبرى : « كيف تكون الاحكام المبنية على الاختبار الحسي ممكنة بالبديهة ؟ » أي كيف يمكن للانسان ان يعرف ان شيئاً أوسع مساحة او مساوياً لشيء آخر — مما يحتاج الى اختبار وبرهان — ببديهة العقل ؟

لنرجع الآن سبعة قرون ونصف الى الوراء : لنرجع الى ابن حزم الاندلسي!

اهتم ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم المتوفى عام ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م) بنظرية المعرفة اهتماماً ظاهراً وعقد لها في كتابه « الملل والنحل» فصلاً خاصاً — سوى الملاحظات المتفرقة في فصول مختلفة . والعجيب ان ابن حزم تناول الكلام على سبل كثيرة من سبل المعرفة ولكننا سنقيد انفسنا هنا بالكلام على ما تكلم به الفيلسوف « كانت » ونسب اختراعه اليه .

يرى فيلسوفنا ابن حزم ان المعرفة تكون :

(أ) بشهادة الحواس — اي بالاختبار لما تقع عليه الحواس .

(ب) بأول العقل — أي بالضرورة وبالعقل من غير حاجة الى استعمال الحواس الخمس .

(ج) ببرهان راجع من قرب او من بعد الى شهادة الحوس . وأول العقل — تلك هي المشكلة التي عرضت فعلاً للفيلسوف « كانت » حينما تساءل عن المعارف التي تحتاج في إدراكها الى الحواس الخمس ومع ذلك فاننا نعرفها عادة من غير ان نشعر اننا نحتاج الى حواسنا الخمس .

وسأبسط لك هنا شيئاً من أقوال ابن حزم في ذلك كله مستشهداً بكتابه « الملل والنحل » ودالاً على أجزائه وصفحاته بأرقام محصورة بالأهلة في المتن نفسه :

---

(1) Cf. Eric. R. K. Eth. I 646 c.

يرى ابن حزم صراحة ان للانسان ستة حواس ، والنفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس كعلمها ان الرائحة الطيبة متقبولة من طبعها وان الرائحه الرديئة منافرة لطبعها ولعلمها ان الأحمر مخالف للاخضر والأصفر والابيض والأسود ، وكالفرق بين الخشن والأملس ... والحار والبارد ... والحلو والحامض ... والصوت الحاد والغليظ والمطرب والمفزع (١ : ٣،٥ : ١٠٧ ، ١٠٨) .

والحواس الخمس لا تدرك احوال المحسوسات الا بالمقابلة والتفاضل ، او ان يعظم الفرق بسرعة ، او ان يجتمع منه جملة يمكن ان تدركها الحواس . فالانسان لا يدرك تبدل الظل على الارض الا بعد ان ينتقل ذلك الظل انتقالاً لا يستطيع البصر ان يقدره ، وكذلك لا ترى الانسان يدرك ببصره نمو الشجرة إلا بعد ان تكون قد نمت قدراً تسهل ملاحظته ؛ وكذلك الشبع والري وكثير من اعراض العالم (٥ : ١٠٨) .

اما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبديهيات . يعني ان هنالك اموراً يدركها الانسان ذو العقل بداهة من غير ان يعرف دليلاً عليها . « فمن ذلك علمها (اي النفس) بان الجزء أقل من الكل ؛ فان الصبي الصغير في اول تمييزه اذا اعطيته تمرتين وبكى ثم زدته ثالثه سر . وهذا علم منه بأن الكل اكثر من الجزء ، وان كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف ... ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فانك تراه ينازع على المكان الذي يريد ان يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسعه ذلك المكان مع شخص آخر ؛ وما دام ذلك الشخص يشغل المكان فان المكان لا يتسع له ايضاً ... ومنها علمه انه لا يكون فعل إلا لفاعل فاذا رأى شيئاً قال : من عمل هذا ؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عامل (١ : ٥ — ٦) » .

فهذه اوائل العقل التي لا يختلف فيها إلا من دخلت عليه آفة في عقله كالجنون او عاهة في بدنه او عجز في اعضائه كالامراض المختلفه والاضطرابات

العصبية . وتلك الأوائل امور هي مقدمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل الى ان يطلب عليها دليلاً إلا مجنون او جاهل لنقص في إدراكه ، او مكابر مغالط . ودليل ابن حزم على ان هذه الامور لا تحتاج الى الاستدلال قوله : « لأن الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان[1] . ولا بدّ ضرورةً من ان يعلم ذلك بأول العقل ... وليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة ، لا دقيقة ولا جليلة ، ولا سبيل على ذلك (١ : ٦-٧) » . على ان ابن حزم لا ينكر الاستدلال على هذه الامور انكاراً مطلقاً بل يرى ان هذا النوع من الاستدلال اكتسابي يكتسبه شخص دون آخر ولا يقدر عليه إلا من بلغ من العقل والتمرين مبلغاً رفيعاً (٥ : ١٠٩) .

ثم ان ابن حزم يعتقد ان جميع انواع المعرفة — حتى المعرفة بأول العقل والبديهة — يجب ان تعتمد على الحواس التي تعتمد ، ومن قرب او من بعد ، على ما حولها من المحسوسات .

هذه هي المشكلة التي يزعم مؤرخو الفلسفة الاوروبية انها عرضت اول ما عرضت للفيلسوف « كانت » في اواخر القرن الثامن عشر للميلاد مع انها عرضت لفيلسوفنا ابن حزم في اواسط القرن الحادي عشر قبل « كانت » بسبعة قرون ونصف قرن .

٢ — ومن عباقرة المسلمين الذين لم يُعمروا ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجة ، مات قبل ان يبلغ أشدّه وقبل ان يبلغ أربعين سنة .

لفلسفة ابن باجة قيمتان أساسيتان : إحداهما انه بنى الفلسفة العقلية على اسس الرياضيات والطبيعيات ، كما أراد الفيلسوف الالماني كانت ان يفعل تماماً ، وهكذا خلع ابن باجة عن « مجموع الفلسفة الاسلامية » سيطرة الجدل ، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة .

---

(١) يعني يقتضي زماناً .

وثانيهما انه اول فيلسوف في الاسلام ـ واول فيلسوف في العصور الوسطى ايضاً ـ فصل بين الدين والفلسفة في البحث . لما وقف ابن باجة ، كما وقف من سبقه من فلاسفة الاسلام ، أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة تجت له عبقريته أمراً مهما جداً ، ذلك بأنه هو ليس من الضروري ان يهتم بأمر لم يستطع احد من قبله ان يبتّ فيه . من اجل ذلك لم يتعرض ابن باجة للدين قط بل انصرف بكليته الى الناحية العقلية . ثم هو لام ابا حامد الغزالي لميله الى التصوف وقال : ان الانسان يستطيع بلوغ السعادة القصوى من طريق العلم والتفكير لا باماتة الحواس وتجسيم الخيال كما يفعل المتصوفون . وهكذا يكون ابن باجة قد مهد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح في الشرق والغرب معاً . ولعل ذلك هو الذي حمل بعض أعدائه على اتهامه بالزندقه فاغتالوه بالسم في رمضان سنة ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م) (١) .

وقد نقل الفيلسوف العبري موسى بن يوشع المعروف في اوروبة بموسى النربوني فلسفة ابن باجة في اواخر القرن الرابع عشر للميلاد . ولا شك في ان فلسفة ابن باجة ؛ وصلت الى الاوروبيين عن غير طريق موسى هذا حتى كان لها تأثير كبير على فيلسوفي الكنيسة في العصور الوسطى ، ألبرت الكبير على الأخص (٢) ، وتوما الاكويني (القديس توما) الذي لم يستطع إلا ان يتأثر به (٣) . وكذلك اثر ابن باجة في بوتيوس داسيا الذي قال بأن الانسان يبلغ السعادة من طريق الاحاطة بالحقائق العلمية ، وسكت عما وراء ذلك .

---

(١) اطلب مقالاً مفصلاً في حياة ابن باجة وفلسفته مع نموذج من فلسفته التي لم يعرف منها الى الآن نموذج منشور باللغة العربية ، في مجلة الأمالي ، السنة الاولى العدد ١١ (١١ تشرين الثاني ١٩٣٨) .

(2) Sarton II 183, Miele 188. (3) Vgl. Ueberweg II 439

٣ — ولقد مر بك الكلام على مقام ابي بكر محمد ابن عبد الملك بن طفيل (ت ٥٨١ هـ ١١٨٥ م) في العلم، ونريد الآن ان نتناول فلسفته العقلية على ما عرفناها في رسالة حي بن يقظان، وهي قصة فلسفية تبحث في نشأة الانسان الطبيعية وفي تطور العقل الانساني تطوراً طبيعياً حتى يبلغ الى أعلى مراتب المعرفة. فبهذا وأمثاله عده مؤرخو العلم «من جبابرة التفكير في العصور الوسطى».

ويظهر بجلاء ان إحدى الغايات الكبرى من تأليف قصة حي بن يقظان ان يقول ابن طفيل ان الانسان العاقل الفائق الفطرة يصل عن طريق تفكيره الصحيح الى مرتبة من السعادة كتلك التي يصل اليها الذين يأخذون الشريعة عن الانبياء أخذاً صحيحاً. أقول: «أخذاً صحيحاً» لأن ابن طفيل يعتقد ان اكثر «الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق، وان حظهم من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ولئلا يتعدى عليهم سواهم ... وأنه لا يفوز بالسعادة الاخروية إلا الشاذ النادر».

ولقد كانت قصة حي بن يقظان اعظم قصة كتبت في العصور الوسطى ومن اعظم الكتب التي الفت في ذلك العهد.

ونقلت قصة حي بن يقظان الى العبرية، ثم نقلت الى اللاتينية، نقلها ادورد بيكوك الابن فطبعت في اكسفورد عام ١٦٧١ م.

وأما اثر هذه القصة فكان عظيماً، تأثر بها اكبر فلاسفة اليهود موسى بن ميمون المتوفي عام ١٢٠٤ للميلاد[1]، ولم يستطع القديس توما ان يتحرر من تأثيرها[2]. وكذلك تأثر بها بلتاسار غرانسيان في قصته اندريو (عام ١٦٥٠م)، وتأثر بها سبينوزا (ت ١٦٦٧ م) ايضاً، ونالت إعجاب الفيلسوف ليبنتز (ت ١٧١٦ م). وظهر اثر هذه القصة ايضاً في قصة روبنسون كروزو المشهورة التي ألفت عام ١٧١٩ م. وكان من اثر

(1) Ueberweg II 339. (2) Ueberweg II 439.

آراء ابن طفيل فيها ان حاول موسى بن ميمون التوفيق بين الفلسفة والتوراة. وان حاول فلاسفة العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة وبين المذهب الكاثوليكي(١) ، مع ان ابن طفيل لم يقل ان الدين موافق للفلسفة، بل قال : ان الدين والفلسفة طريقان مختلفان يصل الانسان العاقل الفائق الفطرة بها الى غاية واحدة . وسيأتي معنا ان ابن طفيل كان يفضل طريق العقل .

٤ — ليس ابن رشد اكبر فلاسفة الاسلام فحسب ، بل هو احد كبار الفلاسفة على الاطلاق . واذا نحن اعتبرنا القيمة الحقيقية والأثر الصحيح مما تركه ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى فعمل بذلك على خروج اوروبة من ظلمات التقاليد الى نور التفكير ، وجب ان نضعه مع افلاطون وارسطو وكانت في صف واحد ، وان نرفع هؤلاء — في الفلسفة العقلية — فوق كل فيلسوف آخر .

ترجع قيمة ابي الوليد محمد بن احمد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ ، ١١٩٨م) الحقيقية الى تلك الهزة التي احدثتها فلسفته في التفكير الانساني . لقد شرح ابن رشد فلسفة ارسطو يوم لم يكن احد في اوروبة يستطيع فهمها ، حتى انه عرف في اوروبة باسم «الشارح» يعنون شارح كتب ارسطو . وقد قال عنه دانتي (ت ١٣٢١ م ، ٦٦٣هـ) في الكوميديا الالهية : « ابن رشد أي شارح عظيم هو ! »

إلا أن ابن رشد لم يكن شارحاً لكتب ارسطو فقط « فكثيراً ما كانت شروحه على ارسطو في حقيقتها حجة لابراز آرائه الشخصية او لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً » . هذه الشروح كانت الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة أرسطو حتى انها كانت تطبع مع كتب ارسطو نفسها ، وحتى ان وليم اكنزر (ت ١٢٣١ م) فقيه باريس وعضو اللجنة التي ألفها البابا غريغوريوس

(1) Cf. Sarton II 286; Enc. Isl. II 425; Hampe, Hochmittelalter 285; Miele 190; Ueberweg II 313, 339, 439; 722; Wulf I 247.

التاسع لتهذيب كتب ارسطو اعتمد على كتـاب ما وراء الطبيعة لأرسطو وعلى شرحه لابن رشد . وقد نقلت كتب ابن رشد الى العبرية واللاتينية وطبعت في البندقية وحدها اكثر من خمسين مرة .

ولقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها ، وكان من حسناتها ان حلت عقال الفكر الاوروبي وفتحت أمامه باب البحث والمناقشة واسعاً على مصراعيه وخصوصاً بما حملت معها من آراء مادية وطبيعية وشمولية . ولم يكن من المستغرب ان يُعجبَ مفكروا العصور الوسطى بشروح ابن رشد وبأصالة آراء ابن رشد ، وهكذا نشأ بينهم مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية .

ثم لمـا اجتاحت فلسفة ابن رشد عقول الفلاسفة في العصور الوسطى وساد العقل في كل مكان هبت الكنيسة لتقاوم هذا التيار الجـارف بـكل سبيل . ولكن ما تلك الآراء الرشدية التي أفزعت الكنيسة ؟

إن أشهر هذه الآراء موجز في ما يلي :ـــ

(أ) أزلية المـادة ـــ وذلك ان المـادة قديمة ، لا بدايه لها ، وان فيها قوة كامنة هي التي تدفعهـا في تطورها الدائم المستمر . ثم ان هـذا التطور نفسه نتيجة لعلل وأسباب طبيعية بحت .

(ب) وحدة الخلود وفناء الأنفس الجزئية ـــ يعتقد ابن رشد ان أشخاص الناس لا يخلدون ، وان عقول الافراد لا يمكن ان تحتفظ بشخصيتها بعد موت اصحابها . أما الذي يخلد فعقل الانسانية جمعاء . ولنضرب هنا مثلاً نقرب به ذلك من الافهام : ان الأطباء : جالينوس والرازي وابن سينـا وباستور وفلان وفلان لا يمكن ان يخلدوا كأفراد ، ولكن « الطب » يخلد على انه « فكرة » او « نظـام من المعارف » على ما وصلت اليه عبقرية هؤلاء . ان النتائج التي وصل اليها باستور قد خلدت في البشر الذين اخذوا هذه النتائج عن باستور ، اما باستور نفسه فليس له من الخلود الا اقتران

اسمه بتلك النتائج — وقس على ذلك علماء الرياضيات والموسيقى والأدب .

(ج) نظرية الحقيقتين — يعتقد ابن رشد بصراحة ان هنالك اموراً تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وان ثمت اشياء تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين . وابن رشد يقبل طبعاً كل ما جاءت به الفلسفه ، وكذلك يقبل كل ما جاءَ به الدين. ولكن على شرط واحد ، هي ان يتأول بعض الروايات الدينية التي لا تتفق في ظاهرها مع الرأي الفلسفي .

من اجل ذلك اعلنت الكنيسة على ابن رشد حرباً شعواء دامت قرنين كاملين فحرّمت دراسة الفلسفة وتدريسها وقتلت مناصريها وأحرقت كتبها مما لا أرى ان أقص عليك تفاصيله في هذه النزهة القصيرة ، فارجع الى ذلك في مظانه (١) . ولكن لا بد من ذكر شيءٍ مما أضربنا عن تفصيله :

كان رأس المذهب الرشدي سيغر البرابسوني الذي احتل مقاماً سامياً في جامعة باريس ، فاستصدرت الكنيسة حكماً بطرده من تلك الجامعة . ولكن ذلك لم يبدل رأيه ولا خفف من نشاطه ، إلا انه قُتل غيلة بين عام ١٢٧١ وعام ١٢٨٤ م . ومن أقوال سيغر ان القديس توما وألبرت الكبير وهما من علمت مقامهما بين فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى ، قد شوّها فلسفة أرسطو !

ويجدر بك ان تعلم انه بينما كانت فلسفة ابن رشد تطلق العقل الاوروبي من قيودهوتضيءُ له طريق الرقي الحقيقي بالبحث الفكري والبراهين الصحيحة ، كان رجال العصور الوسطى يريدون ان يطفئوا بأفواههم ذلك النور العظيم الذي يشع عليهم من الشرق ، وان ينشروا ثيابهم السود ليعيدوا الى اوروبة ذلك الظلام الدامس الذي عمهت فيه قروناً قبل ذلك كثيراً . ولكن ذلك النور كان يتم شيئاً فشيئاً . ولما ضاق أولئك الذين يسميهم أشياعهم فلاسفة ،

(1) Wulf, Hist. of Mediaev. Ph; vol. I and II; Hampe 284; Ueberweg II 342—462; etc; etc.

بالأدلة العقلية ذرعا وعجزوا عن ان يردوا البرهان بمثله لم يتأخروا عن ان يشتموا ابن رشد بألفاظ نابية (١) . لقد كان القديس توما يقول عن ابن رشد انه كلبٌ كلِبٌ ينبح على النصرانية . ثم شاركه في ذلك نفر كثار منهم دنس سكوتس الذي كان يقول : « ذلك الملعون ابن رشد ! »

بمثل هذا أراد هؤلاء النفر ان يطفئوا نور ابن رشد ونور الفلسفة الاسلامية . ولكن العجب من الذين يريدون ان يعدوا القديس توما ودنس سكوتس واضرابهما في الفلاسفة ، وازن بين هؤلاء النفر — يرحمك الله — وبين قول ابن رشد الذي قصصناه عليك من قبل (٢) : « يجب علينا اذا ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ؛ ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم . فما كان منها موافق للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم ».

وحث ابن رشد على قبول الآراء الصحيحة في نفسها سواء جاءت من مسلم او من غير مسلم فقال (٣) : « فبين ان يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة او غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . واعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام ... »

إنك اذا تأملت ذلك بان لك وجه الحق وعرفت مكان الادب ووقفت على قيمة العقل . ثم إننا إذا سمينا بعض أولئك الناس فلاسفة ، فأي اسم يفي بعض ذلك بعبقرية سقراط وافلاطون وارسطو وابن رشد وروجر بايكون وكانت ؟

(1) Wulf II 109—110.

(٢) فلسفة ابن رشد ص ٦ . (٣) فلسفة ابن رشد ص ٤ — ٥

ومما امتازت به عبقرية الفيلسوف الالماني كانت (ت ١٨٠٤ م) رأيه في المكان والزمان وانهما ليسا « شيئاً في ذاته » انهما وعاءان كبيران يحتويان على جميع الحقائق المحسوسة والمعقولة ، ولكنهما وعاءان بلا قعر ولا جوانب. إنهما في الحقيقة « فكرة » خالصة تمكننا من تخيل الاشياء مرتبة بعضها الى بعض او منسوقاً بعضها خلف بعض ، وهما في ذلك كله مُدركان بأول العقل وبالبديهة لا بالحواس . ولا ريب في ان شمول بحث الزمان والمكان في كتاب كانت المشهور « نقد العقل المطلق » يدل على عبقرية بالغة . إلا ان لكانت فضل التوسع في البحث لا فضل الابتكار والتحديد لان ذينك يرجعان الى فيلسوفينا العظيمين ابن حزم وابن رشد . ان ابن رشد هو الذي قال : « والزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة » وقال أيضاً : ان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة ... لأن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود ، فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا الى الخيال ... والزمان ليس بذي وضع ...» الى آخر ما هنالك مما تجده مبثوثاً في كتب ابن رشد وخصوصاً في « تهافت التهافت »

وبعد ان عرض كانت موضوعات الفلسفة على المنطق والعقل اعتقد ان ثمت ثلاثة امور طالما شغل الفلاسفة بها انفسهم وهي « الله والنفس والخلود » من غير ان يتفق اثنان منهم على وجه واحد منها . من اجل ذلك نصح كانت للفلاسفة ألاّ يبحثوا في هذه الامور — لا لأن هذه الأمور لا حقيقة لها ، بل لأنها امور وراء اختبار العقل الانساني ووراء الأدلة المنطقية . ولعلك تعجب أشد العجب اذا علمت ان ابن رشد قد أسدى هذه النصيحة نفسها قبل كانت بستة قرون وبضع سنين . يجب ان يعتقد الانسان بالله ويؤمن بالنفس ويصدق بالخلود ولكن يجب ان يأخذ هذه الامور من طريق الايمان

المطلق ولا يتطلب عليها براهين منطقية عقلية . إنك لا تستطيع ان تبرهن على خلود النفس بعد الموت كما تستطيع ان تأتي ببرهان على وجود الملح في ماء البحر مثلاً .

وابن رشد يعلل ذلك كله فيقول ان هذه الامور مبادئ للشرائع ، وبما ان الشرائع تنحو نحو تهذيب البشر فيجب الا يتعرض لها احد بسؤال ولا بطلب دليل . ومما لاريب فيه ابداً ان هذه الامور الثلاثة فوق طور العقل ولا يمكن للبشر ان يحيطوا علماً بها ، ولذلك رأى ابن رشد ان لا فائدة من البحث العقلي فيها .

***

ويجب ان نعود هنا الى مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة والى موقف فلاسفة المغرب منها .

أما ابن باجة فقد مر معنا انه فصل الدين في البحث عن الفلسفة وأهمل الكلام على الناحية الدينية واختص بالبراهين العقلية حسب ما تقول الفلسفة وحدها . ولما اضطر الى ان يلم بالناحية الدينية ذكر ان الطريق الصحيح في الوصول الى السعادة القصوى إنما هو طريق العلم والتفكير . ولقد علمت من قبل ايضاً انه اتهم بالكفر والالحاد ثم قتل .

وأراد ابن طفيل ان يكون موقفه من قضية الدين والفلسفة اكثر سماحة فألف كتاب حي بن يقظان لحل هذه المشكلة ومشى في حلها شوطاً بعيداً . ان طريق الدين الصحيح وطريق الفلسفة يجب ان يؤديا الى غاية واحدة ، الى معرفة الله والى السعادة الحقيقية . ولذلك رأينا أسال الذي تلقى معارفه من طريق الدين على لسان الرسل يصل من طريق قيامه بالفروض الدينية التي فرضها الاسلام الى المرتبة التي وصل اليها حي بن يقظان من طريق تفكيره هو ومن غير ان يقوم بالفروض الدينية الاسلامية ـ لانه لم يعرفها ـ . ولكن لو تأملنا نهاية قصة حي ابن يقظان لبدا لنا شيء جديد

حينما قرر حي بن يقظان وأسال ان لا فائدة من بث اسرار الدين للعامة وان ذلك مضر بهم ايضاً رجعا الى جزيرتهم ليعبدا الله كما يعرفان هما ، وهنا نجد ان أسال الذي عرف الحق من طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حي بن يقظان في طريقة تعبده . وهكذا يكون ابن طفيل قد فضل طريق العقل على طريق الدين . ثم انه لما استعرض اقوال الدين وأقوال الفلسفة وجد ان اقوال الفلسفة ثابتة تدل على معانيها ومراميها بلا رمز ولا تشبيه ، فهي من اجل ذلك واحدة لجميع الناس . بينما أقوال الدين مملوءة بالرمز والتشابيه ، وان كل انسان يفهم منها ما يصل اليه علمه ، ولذلك وجب على العاقل الا يأخذ بأقوال الدين على ظاهرها بل يجب ان يتأولها حتى يصل الى حقيقة ما تدل عليه .

ونظر ابن رشد للموضوع من ناحية ثانية : هل هنالك مشكلة اصلاً ؟ هل من الضروري ان نشغل حواسنا وعقلنا بالبحث عن الصلة بين الدين والفلسفة ؟ ولم يجد ابن رشد طريقة لحل هذه المشكلة خيراً من ان يستغني عنها جملة واحدة . ان الموازنة بين الدين والفلسفة ليست ضرورية لأنها ليست صحيحة . هنالك عند ابن رشد اقوال تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وامور تصح في الفلسفة ولكن لا تصح في الدين .

على ان هنالك رغم هذا كله صلة ما بين هذين المجريين العظيمين في الحياة . ان الانسان نفسه محتاج الى الدين ومحتاج الى الفلسفة . وما دام سواد الناس ، كما رأى ابن طفيل من قبل ، لا يدركون حقائق الفلسفة ولا حقائق الدين ايضاً فضرورة المعايشة تقضي ان يعمل الانسان « بظاهر الدين » حتى يستطيع ان يعيش في بيئته الاجتماعية . ولكن هذا الانسان نفسه محتاج ايضاً الى معرفة حقائق الفلسفة والى العمل بها (اذا كان بعيداً عن المجتمع) . من اجل ذلك كانت الحكمة (الفلسفة) ، عند ابن رشد اختاً للشريعة (للدين) ولكن ليست اياها . ان الحكمة عنده « فرض الخاصة »

أما العامة فيجب ان يعملوا بظاهر الشريعة من غير ان يفكروا لأنفسهم لأنهم لا يستطيعون ذلك .

فابن رشد إذن لم يقل في رسالتيه اللتين سمى إحداهما « مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة » وسمى الثانية « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ان الدين هو الفلسفة ، ولا ان طريقهما واحد كما قال ابن طفيل ، ولكنه اعتبرهما شيئين مختلفين بل متناقضين في أساسهما ، إلا أن الانسان الذي لا مندوحة له عن الأخذ بالبراهين العقلية — وهو الفيلسوف — محتاج ايضاً ، لأنه يعيش في بيئة اجتماعية ، الى الأخذ بما أمر به الدين . وابن رشد يقول بصراحة انه اذا اختلف مدلول القول الفلسفي ومدلول القول الديني فيجب علينا ، اذا أردنا ان نعرف حقيقة الأمر الديني ، ان نتأول ما جاء به الدين .

واريد ان اقطع القول هنا لأن موضوع كتابي لا يحتمل من القول فوق ما ذكرت .



الفصل السادس

الفلسفة الاجتماعية

من حسن حظ العرب ان الاسلام كان لهم ديناً وكان لهم نظاماً اجتماعياً. ومن تأمل الفروض الدينية في الاسلام وجد انها تحو نحواً اجتماعياً. حتى ان الامور الايمانية تقوم على اسس اجتماعية.

من البين ان الدين نفسه مؤسسة اجتماعيـة ، ولكنه مع ذلك ينقسم قسمين كبيرين ، احدهما يربط الانسان بنفسه او بربه ، وثانيهما يربط كل ذي دين بأبناء دينه وبغير ابناء دينه ايضاً . فأما القسم الثاني فاجتماعي محض ولا حاجة الى تبيـان ذلك فيه . وأما الاول ، فهو وان كان شخصياً في مظهره فانه اجتماعي في حقيقته . اننا اذا اعتبرنا الايمان والفروض الشخصية في الدين على ما يذكر رجال الدين انفسهم من انها تحو نحو تهذيب النفس وحب الخير وتعلق الانسان بايمانه ، وجدنا ان ذلك إنما مرده الصحيح الى الاجتماع : أليس تهذيب النفس مقدمة الى حسن المخالفة ؟ أليس حب الخير مدعاة الى نفع ذوي الحاجات ؟ أليس الامتناع عن المعاصي دفعاً للشر عن المجتمع ؟ أليست الامانة والصدق والعفة وسائر ما يعـالجه رجال الدين على انه اخلاق شخصية ، إنما هي في اساسها وازع أدبي عن الاساءة الى المجتمع ؟

وبعد فقد يقول بعضهم : ولكن ما تقول في الرجل الذي ينتحي قمة جبل او بطن واد او طرفاً من اطراف الصحراء او يغلق عليه باب بيته ثم يعبد الله تعالى ؟ أفي ذلك نفع اجتماعي ؟ لا ، ليس في ذلك نفع اجتماعي ، ولكن هذا ليس من الاسلام في شيء فان الاسلام نهى عنه كما هو مشهور من آيات القرآن الكريم ومن الحديث الشريف . ان الاسلام قد اعتبر هؤلاء المنقطعين عضواً أشل في الهيأة الاجتماعية ولم ير لهم فضلاً في الدين مما ليس كتابنا هنا موضعاً لتفصيله ، وكلنا يعلم قصة عمر بن الخطاب وقد

رأى رجلاً انتحى زاوية من زوايا المسجد بعد ان فرغ الامام من الصلاة ، خفقة عمر بالدرّة (١) وأمره ان يسعى في الارض طلباً للرزق لأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة .

أ — الاسس الاجتماعية في الاسلام .

لا نستطيع ان نقدّر الفلسفة الاجتماعية في الاسلام حق قدرها حتى نلم إلماماً خفيفاً على الأقل بالأسس التي بنى الاسلام عليها المجتمع العربي وجعله خميرة صالحة لبناء سائر المجتمعات .

لو تدبرنا الاسلام في مبدأ دعوته لرأيناه يسعى الى تنظيم القوى المتفرقة في العرب . ان العرب كانوا يغزو بعضهم بعضاً فتتفرق قواهم ، فلماذا لا يوحدون قواهم ثم يقاتلون بها أعداءهم ؟ ان العرب كانوا كرماء الى حد التبذير ، يذبح احدهم الجمل والجملين والثلاثة لضيف طارق يأكل منها مزعة او مزعتين ثم يرمي بالباقي وراء تلة قريبة ، فلماذا لا تضبط هذه العاطفة الكريمة ثم تستغل في سبيل « زكاة منظمة تصرف في وجوهها من غير ان تفقد شيئاً من قيمتها ؟ » ان العرب كانوا يأتون حجاجاً الى مكة ، ولكن كانت كل قبيلة تزور صنماً خاصاً بها كأنما هي امة وحدها ، ثم لا يمنعها ذلك فيما بعد من ان تقاتل جيرانها وتغزو اهلها وتسفه آراء اخوانها ، فلماذا لا يصبح الحج « حجاً واحداً » يشعر فيه كل عربي انه اخ لكل عربي آخر في اثناء موسم الحج وبعد انتهاء الموسم ؟

١ — كانت الصلاة اول مظاهر التنظيم التي أقرها الاسلام . ان الصلاة خمس مرات معينة في اليوم والليلة وراء امام واحد ينهض المصلون بنهوضه ويسجدون بسجوده ، ولا يمنعهم من حضور الصلاة في اوقاتها ليلٌ داجٍ ولا برد قاس او حر لاذع ، ولا خوف من عدو ولا تجارة ولا لذة ،

(١) خفقه : ضربه . الدرة : سوط .

أمر جعل هذه الكتل البشرية في شبه جزيرة العرب امة واحدة . وبعد ان صلى المسلمون الصلوات الخمس جماعة في المدينة عامسين متواليين خاض الرسول بهم معركة بدر في السنة الثانية للهجرة (٦٢٤م) ففازوا فوزاً مبيناً .

أما صلاة الجمعة خاصة فلا ريب في انها مؤتمر اسبوعي محلي ، ليست الغاية منها صلاة ركعتين خفيفتين بل حضور الخطبة واجتماع المسلمين بعضهم الى بعض ، وجدير بك ان تعلم ان صلاة الجمعة فرض في المصر (البلد الكبير ، وهي غير واجبة في القرى الصغيرة التي لا يتجاوز عدد المصلين فيها اربعين شخصاً لقلة الفائدة من اجتماع سبعة اشخاص او ثمانية في صلاة الجمعة . فاذا صغرت القرية صلى اهلها الظهر ولم يصلوا الجمعة .

٢ — ولما فرض الاسلام الصيام في شهر واحد معين يصومه المسلمون معاً وضع اساساً ثانياً للشعور الاجتماعي في العرب . ان الصيام يخلق جواً روحياً يجمع بين الصائمين بظاهرة وبما انطوى عليه من حكمة متعددة الأوجه .

٣ — ولا أراني في حاجة الى ان اطنب في وصف العنصر الاجتماعي في الحج . ان الحج مؤتمر سنوي عام للمسلمين القادرين على المجيء من جميع اطراف العالم . ولقد صرح الاسلام بهذه الغاية وقدمها على الناحية التعبدية المحض ، كما يظهر من تأمل ما ورد في سورة الحج (٢٢:٢٧و٢٨): (وأذّنْ في الناس بالحج يأتون رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق . ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات ...) . ونلاحظ هنا ان المدة التي فرض الله فيها العبادة في موسم الحج قليلة جداً لانها « أيام معدودات » بينما أشهر الحج كله « أشهر معلومات » ، فقد ورد في سورة البقرة (٢ : ١٩٧) : « الحج اشهر معلومات ، فمن فرض (على نفسه) فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ... » فالظاهر من هذه الآيات الكريمة بوضوح ان نسبة أيام الحج الديني الى أيام الحج الاجتماعي هي نسبة يوم واحد الى شهر كامل ، انها يوم واحد في كل شهر .

أما الايام الباقية من كل شهر فهي للتعارف والائتمار والمنافع الاجتماعية .

ثم ان ايام العبادة المعدودات نفسها يمكن الزيادة فيها او النقصان منها بحسب الضرورة ، فلقد ورد في سورة البقرة ايضاً (٢ : ٢٠٣) : « واذكروا الله في أيام معدودات ، فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه ، لمن اتقى ... » .

٤ — واذا كانت الصلاة والصيام والحج قد جعلت من المسلمين مجتمعاً منظماً فان الزكاة قد جعلت منهم مجتمعاً قوياً ، لانها نفت الفقر منه حتى اصبح المسلم في ايام الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ ، ٧٢٠م) يحمل زكاته على يده ويطوف بها الامبراطورية الاسلامية فلا يجد مستحقاً يدفعها اليه .

والذي جعل للزكاة في الاسلام هذه القيمة الاجتماعية البالغة انها لم تكن صدقة اختيارية يدفعها الانسان لمن يشاء كما يشاء ، بل كانت « ضريبة دينية اجبارية » تدفع في زمن معين — مرة في كل عام — لأشخاص ذوي احوال اجتماعية معينة . وكان المفروض في الزكاة — وهذا فضل الاسلام فيها — ان تدفع بقدر يكفي لمن يتناوله ان يستغله في عمل ما ليصبح به غنياً وليصبح هو نفسه في عداد الذين يدفعون الزكاة . ان الزكاة في الاسلام إذن لم تكن صدقة دائمة لاطعام نفر من الجياع او كسوة نفر من العراة يستنيمون الى ان قوماً أغنياء سيطعمونهم ويكسونهم فينصرفون عن العمل المنتج ، بل كانت مساعدة لمن اخرجته الاحوال القاهرة من الميدان الاقتصادي حتى يستطيع ان يعود اليه مرة اخرى . ان الاسلام لم يشأ ان يظل العرب قسمين غير متكافئين : قسماً صغيراً من الأغنياء المتكبرين يعول قسماً كبيراً من الفقراء المستضعفين إعالة دائمة ، بل أراد ان يرفع الفقراء الى مستوى الأغنياء ، او قريباً منه ، فيرفع عن عاتق الأغنياء عبئاً ثقيلاً يحملونه — مباشرة او غير مباشرة — طوعاً او كرهاً .

أضف الى ذلك كله ما يمكن ان ينشأ من الشر من انقسام شعب قسمين أحدهما ضعيف محتقر او مستحق للرحمة والمعونة كما يقول المراءون من المصلحين ، وثانيهما جبار متغطرس او من ذوي الوجاهة واليسار كما يقول المنتفعون بجباية الصدقات .

٥ — أما نظام الزواج في الاسلام فقد جعل من المسلمين مجتمعاً سامياً . كان الجاهلي يبيع ابنته بيعاً ويقبض هو صداقها . فأتى الاسلام وجعل المرأة ولية امرها تتزوج من ترضاه هي وتأخذ الصداق هي نفسها ، ذلك لأن الزواج — في نظر الاسلام — ليس ربحاً مستجداً لتجارة قديمة ولكنه تعاقد حاضرة لشركة دائمة قدر الامكان . ان الزواج سبيل الى بناء اسرة جديدة سليمة في المجتمع الاسلامي . من اجل ذلك لا يستغرب احدنا اذا علم ان رجلاً في أيام الرسول زوّج ابنته ، وهي بكر من غير امرها . فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم (تشكو اليه ذاك) ففرّق بينها وبين زوجها (١) .

فالاسلام إذن جعل الزواج « تعاقداً شخصياً بين الزوج والزوجة — مباشرة او بواسطة وكيل في بعض الأحوال — وأوجب فيه شهوداً لا لصحة العقد ، لأن العقد بالاتفاق وحده صحيح ، بل لتلافي ما يمكن ان يحدث من الخلاف الشرعي (القانوني) اذا نشب بين الزوجين خلاف او اذا فرق الموت بينهما فترك من بعد احدهما او من بعدهما جميعاً ذرية ضعافاً .

وضم الاسلام الى نظام الزواج ثلاثة اوجه أساسية : تعدد الزوجات والطلاق وتحديد الارث .

أما تعدد الزوجات فحاجة اجتماعيه لا سبيل الى دفعها ما دام الرجل أكثر تعرضاً للموت من المرأة في الحرب والمغامرات والمنازعات المحلية وما اليها . ويقوم السماح بتعدد الزوجات على مجموع من الكفاءات المطلوبة في

---

(١) تاريخ بغداد ٨ : ٢٢٧

الرجل وعلى موافقة الزوجة الاولى قبل الزواج بمن بعدها . ولقد كان الاسلام واسع الافق حينما مهر تعدد الزوجات بطابع شرعي قانوني ، ولم يتركه امراً سائباً يعم المجتمع بالمرض والضعف والتخلخل والبغضاء .

ان الغرب اليوم لا يقبل بتعدد الزوجات قانونياً ولكنه مجبر على ان يتغاضى عن تعدد الزوجات فعلاً . واذا نحن أحببنا ان نحصي الأولاد الطبيعيين في اوروبة (اي الاولاد الذين يولدون من آباء غير شرعيين) لأحصينا منهم عدداً كبيراً ، بعضهم ممن اشتهروا في ميادين كثار من ميادين الحياة . وهنالك في الغرب كله رجال كثيرون محصنون (اى متزوجون شرعياً) ولكنهم يساكنون ايضاً نساءً غير زوجاتهم . أفليس هذا في أساسه تعديداً للزوجات ؟

بقي هنالك السؤال الذى يسأله علماء الاجتماع : اذا كان عدد النساء في كل امة يزيد على عدد الرجال ، فما موقف هؤلاء النسوة الزائدات ؟ أنتركهن يعنسن في بيوتهن ويتعرضن للاضطراب العصبي الذي يقود في طريق الجنون وفي طريق الموت وفي طريق الشذوذ ، أم نتركهن يتزين للرجال سراً وعلانية ؟ لقد حل الاسلام هذه المشكلة في نطاق نظامه الاجتماعي بأن شرع تعدد الزوجات بعد ان قيد هذا التعدد بقيود صحيحة . أما الغربيون فجبنوا عن الصراحة في الجواب ، ولم يقبلوا ان يمهروا القانون الطبيعي بخاتم الشرع ، فكانت النتيجة كما ينتظر كل مفكر : لقد جرى القانون الطبيعي مجراه ، ولكن مجرداً من خاتم الشريعة .

واذا كان عناد الغرب فيما يتعلق بتعدد الزوجات لم يلق سلاحه بعد ، فان عنادهم فيما يتعلق بالطلاق قد انشق على نفسه ، وهكذا اصبح الطلاق أمراً مشروعاً في بلاد غير مشروع في بلاد اخر ، بل هو احياناً مشروع في مناطق دون مناطق في البلد الواحد كالولايات المتحدة الاميركية مثلاً . واذا أيقنا ان اكثر بلاد الغرب قد أقرت الزواج المدني — الذى هو الزواج

الاسلامي ، مع فارق واحد هو ان الزوجين يذهبان معا الى المحكمة ، بينما العادة الاجتماعية في الاسلام تجعل احد اعضاء المحكمة يأتي الى مكان عقد الزواج — أيقنا انهم اقتنعوا اخيراً بعد الف وثلاثمائة سنة او تزيد ان الزواج « اتفاق بين الزوجين مشهود عليه للمحافظة على ما ينشأ بعد العقد من الحقوق وما يمكن ان يثور من القضايا القانونية » .

وكذلك نظر الاسلام في الارث الى « الخير الاجتماعي » فانه لم يخص فرداً واحداً بجميع الثروة الموروثة ، ولا هو قسم الارث بالتساوي بين جميع الأقربين ، بل جعل أنصبة الأقربين تختلف قلة وكثرة حسب عمر الوارث اذا كان والداً او عماً او جداً او ابناً وحسب تبعته الاجتماعية اذا كان رجلاً او امرأة وحسب حظه من بناء الاسرة ، فرأى مثلاً ان يعطي الذكر مثل حظ الانثيين لأن الرجل في نظام الاسرة الاسلامي يعول الانثى ولو كانت الانثى ذات مالٍ .

٦ — وأدرك الاسلام ان هذا النظام الاجتماعي الصحيح يحتاج الى وازع يحفظه ، وان هذا الوازع يجب ان يكون « قوة » مرهوبة لاعتقادهم « ان الله يَزَعُ بالسلطان ما لا يزع بالقرآن » . من اجل ذلك كان القصاص في الاسلام شديداً ، فالسارق تقطع يده ، والفاحش المحصن (المتزوج) يقتل ، ومن قطع الطريق قطعت يده ورجله من خلافٍ (اليد اليمنى والرجل اليسرى او اليد اليسرى والرجل اليمنى) او نفي من البلاد او قتل او صلب ، ومن قتل متعمداً قتل ايضاً . وفلسفة الاسلام في العقاب الشديد ان يكون رادعاً صحيحاً لمن تحدثه نفسه بارتكاب جرم اجتماعي . ولعل رجال القانون يستطيعون الموازنة بين النتيجة الاجتماعية للعقاب الشديد وبين النتيجة الاجتماعية للتراخي في تطبيق العقوبات .

ولا ريب في ان القصاص في الاسلام لم يكن للانتقام ، فان الاسلام منع التمثيل (التشويه وتقطيع الأعضاء) بالمحكوم عليه ومنع تعذيبه . ولكنه

قصد التأديب والردع عن ارتكاب الاجرام كما قال القرآن الكريم : « ولكم في القصاص حياة يا اولي الألباب » .

٧ — ثم خطا الاسلام في فلسفة القصاص خطوة صائبة فنزع تنفيذ العقاب من يد الفرد والجماعات ليضعها في يد الحاكم ويد الدولة . إن الجاهليين كانوا اذا قتل قريب احدهم اخذوا ثأرهم بأيديهم ، وربما بالغوا او انتقموا ومثلوا فألقوا القبائل في حروب دائمة . أليست حرب البسوس وحرب داحس والغبراء — وقد امتدت العداوة في كل واحدة منها اربعين سنة — نتيجة مقتل فرد اخذ اهله بثأره بأيديهم هم ؟ ألم تكن فوضى الحياة الجاهلية نتيجة من نتائج الغزو الذي كانت تقرره جماعات غير مسؤولة عما تعمل وغير اهل لأن تحمل تبعة اجتماعية ما ؟

بمثل هذا التبديل في عقلية العرب وصرف الشريعة الاسلامية الى الناحية الاجتماعية ثبتت اركان الدولة الاسلامية الاولى .

٨ — واذا كان الأمن الداخلي شرطاً لقيام الدولة فان القوة المركزية سياج لها من الاعتداء الخارجي ، وهكذا نشأت فلسفة السلم والحرب في الاسلام .

ان الاسلام يدعو الى السلم ، ولكنه يرى ان هذا السلم مهدّد دائماً باعتداء الاقوياء ، ولذلك اوصى باستمرار التأهب والاستعداد . فقد جاء في سورة الانفال (٨ : ٦٠) : « وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم . وآخرون من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ... » . مما يدل على ان الاسلام يرى الاعداء قسمين : أعداءً ظاهرين واعداءً يتسترون بالصداقة . فالاستعداد الدائم للحرب يرهب هذين النوعين من الأعداء معاً . على ان هؤلاء كلهم اذا لزموا السلم وجب ان يقبل ذلك منهم : « وان جنحوا للسلم [1] فاجنح لها وتوكل على الله (٨ : ٦١) » .

(١) السلم بفتح السين وكسرها تذكر وتؤنث .

على مثل هذه الأسس الثابتة قام المجتمع الاسلامي في مبدأ الدعوة ، ومن هذا النور اقتبس فلاسفة الاجتماع في الاسلام فيما بعد .

ب — تطور الفلسفة الاجتماعية في الاسلام

إن تطور الفلسفة السياسية وحدها في الاسلام خليقة بكتاب اضعاف هذا الكتاب ، ولذلك سأترك الكلام على تطور نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين لان ذلك فصل من التاريخ وباب من الادارة. واما الفلسفة في ذلك فقد مر بك طرف منها عند البحث في علم الكلام :

١ — ونحن لا نعرف مؤلفاً في السياسة قبل كتاب كليلة ودمنة لعبد الله بن المقفع المتوفى نحو عام ١٤٢ للهجرة (٧٥٩ م) ، وان كنا نعرف رسائل وعهوداً في امور سياسية مختلفة .

وميزة كتاب كليلة ودمنة انه أدخل في الفلسفة السياسية اموراً لا تعد عادة منها ــ او كانت لا تعد منها ــ . فمع ان ابن المقفع تكلم على السلطة التشريعية والقضائية معاً في باب الأسد والثور ، وعلى السلطة القضائية في باب الفحص عن امر دمنة ، وعن السياسة الخارجية في باب البوم والغربان ، فانه بحث ايضاً في هذه الأبواب وفي غيرها في امور يخلق بمن يعاني سياسة الامم ان يعرفها . من ذلك كلامه على التجسس في باب البوم والغربان ، وعلى الصداقات الخاصة والعامة في باب الحمامة المطوقة وباب الجرذ والسنور. وعلى ان الملك يثبت بالحكم والمشاورة في باب ايلاذ وبيلاذ وايرخت .

ويلفت نظرنا في كتاب كليلة ودمنة ان الوحوش ، والبشر ايضاً ، تطلب دائماً من تجعله ملكاً عليها وتشترط له وعليه الشروط . ان هذه الفكرة الاسلامية البحت والتي دافع عنها الخوارج خصوصاً تقوم على الملك في الحقيقة اتفاق بين الحاكم والمحكوم وبين الراعي والرعية ، لا حقاً إلهياً ولا حقاً استبدادياً . وقد عرفه العرب قبل ان يكتب مونتسكيو كتابه

« العقد الاجتماعي » بألف عام او تزيد ويعلن فيه لاوروبة ان الدولة « تعاقد بين الحاكم والمحكوم » .

٢ — بعد هذه الالمامة بالدولة يجب ان ننتقل الى الناحية الاجتماعية من الدين فنلمّ بها إلماماً خفيفاً ونطرق الفقه الاجتماعي او التشريع في المعاملات خاصة .

اقتسم وضع التشريع للعالم الاسلامي على اساس دنيوي قريب مما نعرفه اليوم في وضع القوانين عند الامم شخصان : الامام جعفر بن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن ابي طالب ، سادس أئمة الشيعة وهو المعروف بالامام جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ للهجرة (٧٦٥ م) ، ثم الامام ابو حنيفة النعمان الذي توفى بعد الامام جعفر الصادق بعامين اثنين . ولا ريب في ان ثمت أئمة ذوي مرتبة سامية في علم التشريع الاسلامي ، ولكن هذين الامامين احتازا الشهرة دون كل مشترع آخر .

أما الامام جعفر الصادق فقد روى عنه جمهرة من العلماء واليه مرد الفقه الجعفري (الشيعي) ، ولكنه هو لم يؤلف كتاباً . ولقد كان التأليف الشيعي في بني امية وصدر بني العباس قايلا ألبهم او معدوماً لأسباب معروفة في التاريخ . فلما بدأ القرن الهجري الرابع كثرت تآليف الشيعة او تآليف الفقه الشيعي على الأصح .

والامور التي تلفت النظر في الفقه الشيعي كثيرة سأقتصر منها على أمرين : على التقليد وعلى الارث .

يقوم « التقليد » على العمل بفتوى مجتهد (من رجال الدين الموثوق بهم والمعترف لهم بالفضل والتقدم) لا على طلب الدليل . ومرد ذلك فيما يرون أمران : احدهما ان ثمت اموراً تعبدية مفروضة لا سبيل الى التساؤل عنها ، وهذا شيء عام في الاديان كلها وليس موضع بحثنا هنا واما الأمر الثاني فان التقليد « يجب على العامي الصرف الذي لا يستطيع ان يجتهد (يفكر)

بنفسه ، فهذا يقلد في جميع الامور » . ومع ان التقليد يجب مبدئياً على هذا فقط ، فان هنالك اصنافاً آخرين من الناس يجب ان يقلدوا ايضاً لأسباب ظاهرة : اولها ان يكون ذلك المقلد غير بالغ بعد درجة الاجتهاد وان كان من ذوي العلم في غير الدين او في الدين نفسه . وثاني تلك الاسباب ان يكون الانسان مشغولاً بتجارة او صناعة او تعليم تمنعه عن الانصراف الى تفهم اصول الدين بتفصيل ، فيجب عليه ايضاً ان يقلد . وثالث تلك الاسباب ان يدرك الانسان امرٌ من الامور الدينية فيرى ذلك الانسان انوقته أضيق من ان يستطيع الاجتهاد فيه لنفسه ، فيقلد حينئذ من سبقه . ورابع الاسباب ان يكون الانسان قليل الاطلاع على ما اجتهد فيه الأئمة ، فلو اجتهد لأتى اجتهاده ناقصاً من الناحية العلمية مضراً من الناحية الاجتماعية . وهنالك سبب خامس مهم جداً هو عمدة التقليد وجوهره وهو ان التقليد واجب على الجميع في جميع الامور التي سبق للأئمة ان اجتهدوا فيها .

وأنا وان كنت لا احب التعرض لهذا الموضوع من الناحية الفلسفية فانني لا أرى مندوحة عن تبيان اثره في الحياة الاجتماعية : « إن هذا التقليد يخلق بيئة متماسكة ويجعل صلة المتعاصرين بمن سبقهم شديدة ولذلك يندر التفكك والتخاذل بين الجماعات التي تأخذ بالتقليد » .

ومكان العبقرية في نظرية الشيعة في « التقليد » عجز البشر او اكثرهم عن « التفكير » لأنفسهم ، وان التقليد ابعد أثرا في المجتمع . ثم ان هذا الذي أدركه الشيعة من القول بتقليد الامام وبعصمة الامام أدركوه منذ بدء الحركة الشيعية التي بدأت سياسياً منذ أيام الخلفاء الراشدين . بينما نحن اذا التفتنا الى الغرب نجد ان القول بعصمة البابا وبسلطة الكنيسة الكاثوليكية (وسلطة الكنيسة الكاثوليكية تعبير آخر للتقليد عند الشيعة) جاء عملياً في وقت متأخر جداً .

إن سلطة البابوية (او الكنيسة الكاثوليكية) ظلت موضع نزاع شديد

في السياسية وفي الدين ايضاً الى القرن الحادي عشر حتى ارتقى هيلدبراند كرسي البابوية باسم غريغوريوس السابع ، فأصدر في العام الاول من تنصيبه (١٠٧٣ م ، ٤٦٦ هـ) « منشوراً » يبسط فيه حقوق البابا وسلطاته في السياسة وفي الدين . ومع ذلك فقد ظلت سلطة البابا موضع جدال ونزاع ، حسبك ان تعرف ان حركات الاصلاح الدينية في اوروبة — والتي كان اكبرها بلا ريب الحركة البروتستانتية — إنما كانت احتجاجاً عن السلطة التي اتخذها البابا لنفسه .

أما في المذهب الشيعي فان « التقايد » لم ينازع قط ولم يجادل فيه ، وهو ايضاً أقدم عهداً وأثبت أساساً .

وهنالك الارث في المذهب الشيعي وهو ايضاً يقوم على أساس ثابت . قسم الشيعة الوارثين ثلاثة طبقات : (١) الابناء مهما سفلوا والآباء مهما علوا ، ثم (٢) الاخوة والاخوات وأبناؤهم ثم (٣) الاعمام والاخوال . وكل طبقة سواء كان افرادها ذكوراً او اناثاً تحجب ما بعدها ، أي تمنع عن اصحاب الارث .

ويظهر ان الشيعة قد اوجدوا هذا التقسيم لأسباب ثلاثة قد تكون وجيهة في نفسها :

(أ) التنظيم والسهولة — ان هذا التقسيم بلا ريب سهل ، وهو ايضاً منظم بمعنى انه لا تفاوت فيه بين حال وحال .

(ب) اتفاق نظرية الارث مع نظرية الامامة — حينما قال الشيعة بأن الامامة لا تكون إلا في ابناء علي مباشرة كان من المعقول اي يجروا الارث — وهو بلا ريب اقل خطراً من الامامة — هذا المجرى . وعلى هذا لو توفي في الشيعة رجل وخلف ابنة واحدة او اكثر من ابنة ، من غير ان يترك ذكوراً ايضاً ، فالبنت تحوز الارث كله ، بينما المذهب السني لا يعطي البنت او البنات اللواتي لا أخاً ذكراً لهن إلا نصف إرث أبيهن ؛ أما النصف الثاني فيعود للاخوة وللاعمام ولغيرهم من ذوي القربى على درجاتهم .

(ج) صلة القرابة — ويرى الشيعة ايضاً ان ابنة الرجل اقرب اليه من ابناء اخيه او ابناء عمه ولذلك كان من حقها ان تحوز إرث ابيها دونهم جميعاً .

هذا ما أردت ان اقوله في هذا الموضوع من غير ان ابدي رأياً شخصياً لأن الآراء الشخصية في مثل هذا الموضوع قليلة الجدوى . وإنما مدار البحث على المقارنة والموازنة وعلى القيمة الذاتية للموضوع .

وأما ابو حنيفة فكان فقيه اهل العراق ، او على الأصح فقيه الدولة العباسية المستجدة . ومع ان أبا حنيفة تأثر بالفقهاء الذين عاصرهم واخذ عنهم قليلاً او كثيراً فقد اختط لنفسه في « قسم المعاملات » خطة جديدة . عاصر ابو حنيفة الامام جعفر الصادق وناظره في اشياء ولعله اخذ عنه شيئاً ، وكذلك عاصر الامام مالك فقيه اهل المدينة ، او فقيه الحجاز المناوئ للدولة العباسية ، فاتفق الفقيهان في الاسس الشرعية ولكنهما اختلفا اختلافاً كبيراً في الفروع وفي « الناحية العملية من الفقه » . ولعل اعظم الفقهاء أثراً في اتجاه ابي حنيفة كان ابا عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن بن فروخ المعروف بربيعة الرأي ، فعنه أخذ ابو حنيفة القول بالرأى في « فقه المعاملات » .

كان الفقه الاسلامي ، كما مر معنا في موضعه ، يقوم أولاً على القرآن الكريم ثم على الحديث الشريف ؛ ثم كان الفقهاء يأخذون بآراء الصحابة لأنهم عاصروا الرسول وشهدوا اعماله وسمعوا اقواله فكانوا اوثق في ما أراده الرسول وافهم لأسباب التشريع . ولقد خاف كثيرون ان يبدوا آراءهم في امور الدين الاعتقادية والعملية معاً فكانوا دائماً يسندون احكامهم الى أقوال واعمال لأشخاص يعتقد أولئك الفقهاء ان هؤلاء الأشخاص كانوا اقرب صلة — من ناحية الزمن — بالرسول او بمن عاصر الرسول . فلما جاء ابو حنيفة فطن الى الضعف في هذا المبدأ ووضع لنفسه دستوراً قال فيه :

« اني آخذ [في تقرير ما احتاج الى تقريره] بما في كتاب الله إن وجدته فيه ، فمالم اجده فيه اخذت [فية] بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصحاح عنه [عليه السلام من] التي فشت بأيدي الثقات . فاذا لم اجده في كتاب رسول الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم اخذت (فيه) بقول اصحابه من شئت وأدع قول من شئت ، ثم لا اخرج من قولهم الى قول غيرهم . فاذا انتهى به الامر الى ابراهيم النخعي والشعبي والحسن البصري وابن سيرين وسعيد ابن المسيّب (١) ... فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » .

بهذا حل ابو حنيفة عن نفسه تقليد اناس في مرتبه وخير نفسه بأن تأخذ بأقوال من شاءت من اصحاب رسول الله نفسه وان تدع اقوال من تشاء منهم . ومدار ذلك كله عند ابي حنيفة « ان الأحاديث والاحكام انما قيلت او وضعت لفائدة الناس وتسهيل اعمالهم ، ولقد وضعت لما سبق من اعمالهم ايضاً . فاذا استجد للناس اعمال ومعاملات وجب ان نجد لهم احكاماً لضبطها او لحل مشاكلها » . ولهذا اعتمد ابو حنيفة اعتماداً كبيراً على ثلاثة امور :

(أ) القياس — ان ثمت احوالا تنشأ ولم يكن لها مثيل يوم نزل القرآن، وليس لها ما يشابهها في الحديث ولا في سنة الصحابة . في هذه الحال كان ابو حنيفة يقيس ما استجد من الاحوال على ما شابهه .

(ب) الاجتهاد والرأي — وأحياناً تعرض في الحياة امور لم يكن لها مشابه من قبل ، حينئذ « يجتهد ابو حنيفة فيها برأيه هو » .

(ج) الاستحسان — وربما وجد ابو حنيفة في بلد ما من البلدان عادة جارية في معاملات اهل البلد لم ترد في القرآن ولا في الحديث فيقرها « بالاستحسان » لها ، وربما اتخذها اساساً يقيس عليها غيرها . وذلك موافق لغايته الاساسية من التشريع ، فان التشريع ما دام لخير الناس وكان الناس

---

(١) من الفقهاء ورواة الحديث المتقدمين في الزمن .

قد وجدوا خيرهم في طريقة من طرق المعاملة ، فالعقل يقضي بأن تظل هذه الطريقة مرعية فيهم ، وان تشمل غيرهم ايضاً اذا كانت تفيد غيرهم. ولنضرب على الاستحسان مثلاً واحداً يبين قيمته :

من قواعد الشرع الكليـة : « بيع المعدوم باطل » ، ومعنى ذلك ان الانسان لا يستطيع ان يقبض اليوم ثمن شيء سيزرعه في الموسم المقبل او سيصطاده او سيصنعه ولا يجوز له ذلك ، حتى ان الامثال العامية : « لا تبع جلد الدب قبل صيده ، ولا يباع سمك في البحر » وأشباهها مشهورة . إلا أن الحياة تقتضي اموراً من هذا القبيل اتفاقاً بين الناس او اضطراراً. من ذلك ما روي ان مواسم التركستان في عام ما في ايام ابي حنيفة كانت سيئة لا تفي بحاجات اصحابها ، وكان يخشى من ذلك هنالك حدوث مجاعة . حينئذ افتى ابو حنيفة بمخالفة القاعدة الكلية : « بيع المعدوم باطل » ، واستحسن ان يبيع اهل التركستان « مواسم العام التالي او بعضها » . وهكذا اصبح بيع السلم — الذي نسميه نحن اليوم « الضمان » — أساساً من اسس الحياة الاقتصادية . ولقد كان بيع السلم معروفاً من قبل ، ولكنه لم يكن مشروعاً ولا مستحسناً في الشرع حتى جاء ابو حنيفة .

وتقوم حياتنا الاقتصادية اليوم على كثير من هذا النوع من المعاملات فان الاجارة مثلاً من هذا القبيل ، فان الرجل يستأجر بيتاً او دكاناً ويدفع اجرته سلفاً قبل ان يستغله ، ولكن النشاط الاقتصادي وخير الناس يقتضيان ذلك فلا ضرر من إقراره وان لم يأت في صلب الشرع او لم يجر مجرى الدين نظرياً .

هذا ما دفع جورج سارطون (١ : ٥٠٨) الى القول بأن جهود ابي حنيفة في الشرع كانت محاولة لتعميم الشرع الاسلامي . ويجب ان نلاحظ هنا ان هذا الشرع الذي مهره ابو حنيفة بطابع تفكيره كان فيما يتعلق بدقائقه ومبادئه وتنظيمه ، استمراراً للشرع الروماني الى حد ما .

٣ — واذا اتينا الى الناحية المدنية في الحياة — قبل ابن خلدون — رأينا ثلاثة من فلاسفتنا يتعرضون للصداقة وللاسرة وللتربية على اختلاف بينهم في مقدار الاهتمام ، وهم الفارابي وأبن سينا والغزالي .

اذا تركنا الكلام على الصداقة عند ابن المقفع في كتابه « الادب الكبير » لأنه ينحو فيها نحواً ادبياً عملياً لم يكن لنا بد من ان نأخذ اقوال الفارابي في الصداقة خاصة بشيء من التبسط .

جعل الفارابي المجتمع بالاضافة الى كل فرد فيه ثلاث طبقات ؟ فقال : « ان كل واحد من الناس متى مارجع الى نفسه وتأمل احوالها واحوال غيره من ابناء الناس وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم ، ووجد فوق رتبته طائفة منهم اعلى منزلة منه بجهة او جهات ، ووجد دونه طائفة هم اوضع منه .... » .

ويهمنا الآن الطبقة الوسطى بالاضافة الى كل شخص تلك الطبقة التي يسميها الفارابي طبقة « الاكفاء » فيقول : « ان ألاكفاء لايخلوْن من ان يكونوا اصدقاء ، او اعداء او ليسوا باصدقاء ولا اعداء » . فالاصدقاء عنده صنفان : الاصدقاء المخلصون فينبغي تعهدهم والاكثار منهم لأنهم عون الانسان وناصره ثم الاصدقاء في الظاهر فيجب الحذر منهم واستمالتهم اذا امكن .

ثم هنالك الاعداء فهم ايضاً صنفان : ذوو الاحقاد ثم الحساد . فاما الاولون فيجب الاحتراس منهم وشكايتهم الى الناس حتى يعرفوا امرهم ، واذا كان فيهم من لارجاء في اصلاحه فيجب اهلاكه . واما الآخرون وهم لايستطيعون الاذية الصحيحة ، فينبغي اغاظتهم بذكر النعم امامهم . واذا كانوا من اصحاب الدسائس فيجب ان يعلن امرهم حتى يعرفهم الناس فيتجنبوهم .

واما سائر الناس — ممن لايحملون صداقة صحيحة ولا عداوة واضحة لشخص ما — فمنهم « النصحاء » فيجب على الانسان ان يسمع منهم ويكرمهم ولكن ليس من الضروري ان ينفذ كل ما يشيرون به لأن بعض آرائهم قد لاتكون موافقة للصواب ومنهم . « الصلحاء » الذين يتبرعون باصلاح

ما بين الناس فهؤلاء جديرون بكل اكرام ويجب التشبه بهم . ومنهم « السفهاء » فيجب استعمال الحلم والرزانة معهم ويجب ألاّ يجارهم المرء في سفاهتهم وشتائمهم حتى يعرفوا قلة قدرهم وقلة مبالاة الناس بهم . ومنهم « اهل الكبر والمنافسة » فيجب على المرء ان يقابلهم بمثله لأنه اذا تواضع أحسوا منه بضعف وتوهموا ان فعلهم ذلك صواب وانه لا بد للناس من التواضع لهم . ومتى تكبر المرء عليهم تأذوا به وعلموا ان الذنب في ذلك منهم ورجعوا الى التواضع وحسن المعاشرة .

وبما أن الفارابي عاش عيشة زهد فقد اكثر الكلام في الصداقات والعداوات وعالج ذلك الموضوع معالجة مثلى ، ولم يتكلم مثلاً على الاسرة والاولاد والخدم لأنه لم يتزوج ولا بنى اسرة ولا اتخذ خدماً . أما ابن سينا فقد اهتم بذلك كله اهتماماً شديداً وترك الكلام على الصداقة والعداوة لان الرجل كان يبني ذلك على منفعته ، فكل من نفعه صديقه بصرف النظر عن خصائصه وخلاله .

ويرى ابن سينا في تربية الاطفال خاصة ، ان الصبي يجب البدء بتهذيبه منذ فطامه لئلا تثبت في نفسه الاخلاق الذميمة فيصعب بعد ذلك نزعها من نفسه . وليكن تهذيب الولد بالحمد مرة وبالتوبيخ اخرى وبالايناس مرة وبالايحاش مرة ثانية . واذا احتاج الوالد الى ضرب ابنه فليضربه ، في المرة الاولى ، ضرباً قليلاً ولكن موجعاً ، فان الضربة الاولى اذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه ، واذا كانت خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به وتمادى في غيه .

فاذا بدئ بتعليم الصبي علم الدين ومحامد الاخلاق واختير له مؤدب عاقل ذو دين ، بصير برياضة الاخلاق حاذق بتخريج الصبيان .. قد خدم سراة الناس وعرف ما يتباهون به من اخلاق الملوك ... وعرف آداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة .

وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية من اولاد الجلة ؛ حسنت آدابهم مرضية اخلاقهم فان الصبي عن الصبي القن وهو عنه آخذ وبه آنس . ويجب ان لا ينفرد المؤدب الواحد بصبي واحد لأن ذلك يحملهما كليهما على الضجر . ثم ان وجود اولاد كثار مع المؤدب ادعى الى منافستهم في الخلال الحميدة والى انشراح عقولهم بما يتحدثون فتهذب اخلاقهم وتحرك هممهم .

فاذا فرغ الصبي من التعلم وجهه المؤدب نحو صناعة (مهنة) معينة تكون موافقة لمزاجه واستعداده « إذ ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة مؤاتية » ولو كانت كل صناعة مؤاتية لكل انسان لاختار جميع الناس أرفع الصنائع . ولذلك وجدنا ان بعض الناس تؤاتيهم صناعات وبعضهم الآخر تؤاتيه صناعات اخر . ولهذه الاختيارات وهذه المناسبات والمشاكلات اسباب غامضة وعلل خفية تدق عن إفهام البشر وتلطف عن القياس والنظر . وربما نافر طباع انسان جميع الآداب والصنائع فلم يعلق منها بشيء . ومن الدليل على ذلك ان اناساً من اهل العقل راموا تأديب اولادهم واجتهدوا في ذلك وانفقوا فيه الاموال فلم يدركوا ما حاولوا . فلذلك ينبغي لمدبر الصبي اذا رام اختيار الصناعة ان يزن اولاً طبع الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكائه فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فاذا اختار له احدى الصناعة تعرّف قدر ميله اليها ورغبته فيها ونظر هل جرت منه على عرفان ام لا ، وهل ادواته وآلاته مساعدة له عليها ام خاذلة ، ثم يبت العزم فان ذلك احزم في التدبير وابعد من ان تذهب ايام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً .

***

والامام الغزالي اذا تكلم في التربية والتعليم مزج النواحي الفنية بالنواحي الدينية ، ولكن لذلك قيمة مهمة جداً في تاريخ التربية فهو قد بنى التعليم على اسس اخلاقية . وبما ان تحليل آداب المتعلم يصعب في هذا الكتاب فانني سأكتفي بتحليل واجبات المعلم لأن فيها اموراً كثاراً تدل على عبقريته

وخصوصاً اذا أدركنا ان الامام الغزالي توفي سنة ٥٠٥ للهجرة (١١١١م)
يقول الغزالي : ومن اشتغل بالتعليم فقد تقلد امراً عظيما ، ولذلك جعل للمعلم ثماني وظائف :

(أ) الشفقة على المتعلمين وان يجريهم مجرى بنيه .

(ب) افادة العلم للآخرين من غير ان يطلب عليه اجراً لسببين اولهما ان رسالة التعليم اسمى من ان تقدر بالمال لأنها تجعل لصاحبها فضلاً ان يهدى اناساً الى الحق والعلم . وثانيهما ان المتعلم يتبع ابداً مذهب معلمه ويكون من انصاره والمشيدين برأيه فعد الغزالي ذلك مكافأة للمعلم على تعبه في تعليم التلاميذ .

(ج) ان ينصح المعلم المتعلم بأن يطلب العلم للعلم لا للمباهاه والتكسب ، وينصحه بأن يتعلم العلوم النافعة المفيدة (وهي عند الغزالي العلوم التي تؤدي الى الخير في الآخرة حتى قال : طلبنا العلم لغير الله فأبي ان يكون الا لله) .

(د) ان يزجر المعلم المتعلم عن سوء الاخلاق بالتعريض ما امكن ولا يصرح ، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ فان التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجرأة في الهجوم على الخلاف ويهيج الحرص على الاصرار . ولأن التعريض ايضاً يميل النفوس الفاضلة والاذهان الذكية الى استنباط معانيه فيفيده فرح التفطن لمعناه رغبة في العلم به .

(هـ) لا ينبغي لمعلم فن من فنون العلم ان يقبح في نفس المتعلم العلوم الاخرى ، « كمعلم اللغة اذ عادته تقبيح علم الفقه ، ومعلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير ... فهذه أخلاق مذمومة ... فيجب على المتكفل بتعليم علم واحد ان يوسع على المتعلم طريق التعلم لعلوم اخرى ... ويجب على المعلم ان يراعي التدريج في ترقية المتعلم من رتبة الى رتبة .

(و) على المعلم ان يلقي الى التلميذ من العلم ما يحتمله عقله ولا يلقي اليه ما لا يبلغه عقله فينفره او يخبط عليه عقله ... ولا ينبغي ان يفشي

العالم كل ما يعلم الى كل احد — وهذا اذا كان المتعلم يفهمه ولكن ليس اهلاً للانتفاع به ، فكيف اذا كان لا يفهمه .

(ز) في الناس افراد حسنت أخلاقهم وسرائرهم ورسخت في نفوسهم العقائد المأثورة عن السلف ولكن عقولهم تقصر عن فهم العلم الصحيح ، فينبغي للمعلم ألا يلقي الى هؤلاء إلا المقدار الكافي لأمثالهم ولا ينبغي ان يشوش عليهم اعتقادهم فانه لو ذكر لهم اسرار العلوم وتأويل آيات القرآن الكريم « لانحل عنهم قيد العوام ولم يتيسر حينئذ للطالب ان يتقيد بقيد الخواص ، فيرتفع عنه السد الذي بينه وبين المعاصي وينقلب شيطاناً مريداً يهلك نفسه وغيره » . ولذلك « لا ينبغي ان يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة بل يُقتصر معهم على تعليم العبادات وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصددها .

(ح) يجب ان يكون المعلم عاملاً بعلمه فلا يكذبُ قوله فعله لأن العلم يدرك بالبصائر والعمل يدرك بالأبصار ، وأرباب الأبصار اكثر ... وكل من تناول شيئاً وقال للناس لا تتناولوه ... سخر الناس منه واتهموه وزاد حرصهم على ما نهوا عنه ، فيقولون لولا انه اطيب الأشياء وألذها لما كان يستأثر به .

٥ — وكان للدروز في حركتهم الدينية عبقرية عملية تلفت الانظار . إن الحركة الدرزية التي بدأت منذ اوائل القرن الهجري الخامس وأوائل القرن الحادي عشر الميلادي قد تجلت في مظهرين : في مظهر ديني ليس هنا مجال الكلام عليه ، وفي مظهر اجتماعي سنعالج منه موضع الشاهد فقط . لقد استطاع المذهب الدرزي ان يقر في نفوس اتباعه نظاماً اخلاقياً عملياً يندر ان نجد مثله في تاريخ الفلسفات ويندر ان نجده بمثل هذه القوة وذلك الاستمرار في عشرة قرون او إقل قليلاً . ويظن ان حسن الاخلاق في الدرزي جزء من الدين ، والدرزي متصف بالعفاف والصدق وإتيان

الفضائل . وليس مكان العبقرية ان يأمر المذهب الدرزي بهذه الاخلاق التي امرت بها المذاهب كلها وأتت بها الفلسفات جميعها . ولكن مكان العبقرية ان هذا « الأمر » لم يفقد سلطته الى اليوم .

على ان تعليل ذلك ليس صعباً فان « المذهب الدرزي » مذهب اجتماعي ايضاً وقد عمل على ان يكون اتباعه « بيئة مغلقة » ، ونحن نعلم من علم الاجتماع ان اهل البيئة المغلقة أشد تمسكا بالأخلاق وبالعادات القومية من اهل البيئات المطلقة لمكان الرقابة الصحيحة ، فالفرد من الدروز يشعر بهذه الرقابة عليه حتى ولو كان بعيداً عن بيئته « الحقيقية » — مع العلم بأن بعض الدروز اذا خالطوا اهل المدن وعايشوا اهل الترف فقدوا كثيراً من الاخلاق التي شبوا عليها . ولكن مما لا ريب فيه ان المذهب الدرزي قد فعل عملياً اكثر مما استطاعت سائر المذاهب الدينية والفلسفية ان تفعله : لقد اصبحت الاخلاق جزءاً من الحياة الدرزية .

٦ — أما الفيلسوف الذي جمع الفلسفة الاجتماعية وبذ في كثير من وجوهها من تقدمه او تأخر عنه في الشرق وفي الغرب معاً فهو ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ... بن خالد بن الخطاب المعروف بابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م) . ولا سبيل الى إبراز عبقرية ابن خلدون كاملة في هذا الفصل من هذا الكتاب ، فان العالم الاجتماعي ساطع الحصري كتب في هذا الموضوع جزأين في نحو خمسمائة وخمسين صفحة ولم يبته من كل شيء أراد ذكره مع انه ذكر الذي ذكره على غاية من الوجازة (١) .

وعبقرية ابن خلدون واسعة المدى عميقة الأصول ، ولو أحب منصف ان يحيط بها من اطرافها لما وجد موضوعاً من موضوعات الاجتماع البشري والثقافة الانسانية ليس لابن خلدون فيها عبقرية خاصة . على انني لن

(١) راجع دراسات عن مقدمة ابن خلدون تأليف ساطع الحصري جزآن ، بيروت ١٩٤٣ و ١٩٤٤ .

استطيع هنا ان افعل ذلك لضيق المجال ولحسن تنسيق هذا الكتاب . ولذلك ساجمع مظاهر العبقرية عند ابن خلدون في مجموعات عملية قريبة المعالجة وهي :

أ . حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ .

ب . العوامل الطبيعية في تكوين الامم وفي خلق طبائعها وميزاتها .

ج . العوامل الاجتماعية في نشوء الامم .

د . المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر .

ه . العوامل العارضة في المجتمع الانساني وتأريخها تأريخ فاهم منصف .

***

حينما انتهى عبد الرحمن بن خلدون من تأليف كتابه في التاريخ « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر » اوكاد تبين له ان التاريخ ليس سرداً لأسماء الملوك ولا وصفاً للمعارك ولا حكاية لتقلب الدول وانتقال الامصار من دولة الى دولة ، ورأى ايضاً بثاقب رأيه ان حوادث التاريخ تجري وفاق قوانين وقواعد ، وتجري في مجار تهيئها لها عوامل مختلفة . من اجل ذلك اراد ان يضع مقدمة تتناول جميع ذلك : تتناول طريقة كتابة التاريخ وتتناول اسباب تقلب الدول وتتناول المظاهر التي يشتمل عليها التاريخ الانساني فكتب هذه كلها بتفصيل واف ، وجعلها الجزء الاول من كتابه الذي سميناه قبل بضعة اسطر . الا اننا نحن نسمي ذلك الجزء الاول : « مقدمة ابن خلدون » .

(أ) حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ — لما استعرض ابن خلدون كتب المؤرخين وجد انها مملوءة بالمغالط في الحكايات والمواقع « لاعتماد اصحابها فيها على مجرد النقل غثاً او سميناً اذ لم يعرضوها على اصولها ولاقاسوها باشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة

في الاخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم الغلط ولا سيما في احصاء الاعداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات ، إذ هي مظنة للكذب ومطية الهذر ، ولا بد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد» .

ومع ان ابن خلدون يصف بذلك مؤرخي المسلمين ، فان ذلك نفسه اشد انطباقاً على مؤرخي اوروبة الى زمن ابن خلدون والى مابعد زمن ابن خلدون ببضع مائة من السنين ، فاذا كان ابن هشام والواقدي والمسعودي قد بالغوا في سرد بعض الاسباب وذكر بعض الاعداد ، واذا كان يتملحون عادة بذكر بعض الكرامات او يثبتون بعض الظنون او يأخذون ببعض الاوهام ، فان المؤرخين في اوروبة ظلوا يبنون تعليلهم لوقائع التاريخ على السحر والتنجيم والمنامات والكهانة والعرافة ، وهم غافلون كل الغفلة عن العناصر الحقيقية والعوامل العمرانية التي تعمل في تسيير سفينة التاريخ : لقد ظل جان بودن الافرنسي المتوفى عام ١٥٩٦ — اي قبل ان يبدأ القرن السابع عشر باربع سنوات فقط وبعد موت ابن خلدون بقرنين اثنين — يعتقد بدلالات النجوم على احوال الافراد والامم والدول . ولقد كانت النجامة من العلوم التي كانت تدرس في جامعات اوروبة ، حتى ان كراسي تدريس النجامة ظلت في بعض الجامعات الايطالية قائمة وعامرة الى اواخر القرن السادس عشر للميلاد [١] .

وما يقال عن التنجيم يقال ايضاً عن رسوخ عقيدة المؤرخين الاوروبيين في السحر الى القرن السادس عشر للميلاد ، ففي سنة ١٧٥٠م حاكم برلمان بروفانس في فرنسة راهباً يدعى جيراو بتهمة السحر ، ولم ينج جيراو من الحرق الا لأن آراء القضاة قد انقسمت في شأنه قسمين متساويين [٢] .

اما ابن خلدون فقد نفى الخرافات كلها من تعليل حوادث التاريخ وحمل عليها وقال بصراحة ان حوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية واجتماعية .

(١) ساطع الحصري ١ : ٣٥٠ . (٢) نفسه ١ : ٤١٠ .

ومع ان ابن خلدون يذكر ان التاريخ « في ظاهره لايزيد على اخبار عن الدول » فانه يقول انه « في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق » .

والتاريخ عند ابن خلدون ليس فناً واحداً منقطعاً كعلم الحساب الذي لايحتاج مثلاً الى التاريخ والجغرافية والموسيقى والادب بل « هو محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة » ، وذلك لأن مهمة المؤرخ اوسع كثيراً من مهمة المؤلف في الحساب اوالهندسة ، اذ التاريخ اكثر تشعباً واشد تأثيراً بما يلابسه من العوامل والاحوال « لأن الاحوال اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم فيها اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني . ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب ؛ فربما لم يؤمن فيه من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق ... فالماضي اشبه بالآتي من الماء بالماء » .

ثم يبسط ابن خلدون مهمة المؤرخ فينصحه بألا يذهل « عن تبدل الاحوال والأمم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام ... وذلك ان احوال العالم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول » .

ثم ان ابن خلدون يجمل ذلك كله احسن أجمال ويعرف التاريخ تعريفاً علمياً صحيحاً ويرينا مداه الحقيقي ويحلل نفسية المؤرخ فيقول :

ولذلك « كانت حقيقة التأريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران هذا العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب

والمعاش والصنائع. وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الاحوال .

« ولما كان الكذب متطرقاً بطبيعته للخبر وله اسباب تقتضيه ؛ فمنها التشيعات للآراء والمذاهب ، فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ، واذا خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله . ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح . ومنها الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لايعرف القصد بما عاين او سمع وينقل الخبر على مافي ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق وهو كثير وانما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . ومنها تقرب الناس في الأكثر لاصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة فالنفوس موكعة* بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه او ثروة ، وليسوا في الأكثر راغبين في الفضائل ولا متنافسين في اهلها . ومن الاسباب المقضتية له (للكذب) — وهي سابقة على جميع ماتقدم — الجهل بطبائع الاحوال في العمران ، فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لابد له من طبيعة تخصه في ذاته . وفي ما يعرض له من احواله فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك في تمحيص الخبر على تميز الصدق والكذب وهذا ابلغ في التمحيص من كل وجه يعرض ... » .

فاذا قسنا سائر المؤرخين في الشرق والغرب بابن خلدون ، واعتبرنا عقليته العلمية واتجاهه الصائب ، لم نعدُ الحق ولم نبالغ اذا جعلناه مؤسس

علم التاريخ في العالم كله ، حتى ان الذين جاءوا بعده ، امثال جان بودن الافرنسي (ت ١٥٩٦م) وجيوفاني باتيستافيكو الايطالي (ت ١٧٤٤ م) من الذين يحب الغربيون ان يعزوا اليهم فضل تأسيس علم التاريخ ، قد قصروا عنه تقصيراً عظيماً مع ان فيكو مثلاً جاء بعد ابن خلدون بثلاثمائة واربعين عاماً ومع ذلك فلم يستطع ان يتحرر من الخرافات والاوهام التي نبه ابن خلدون عليها وحذر من الوقوع فيها .

(ب) العوامل الطبيعية في تكوين الامم — ولما ادرك ابن خلدون ان التاريخ في حقيقته « خبر عن الاجتماع الانساني بكل مافيه » انصرف الى درس المجتمع نفسه ليكتشف فيه تلك العوامل التي تكسب الامم كيانها وطبائعها وميزاتها .

يعتقد ابن خلدون ان للبيئة الطبيعية الاثر الاول في تكوين الامم واكسابها طبائعها وخصائصها . فالامم تختلف في الوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها اوقلته وفي ما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها من وجه الارض بين جبل وسهل وصحراء ، في منطقة باردة او حارة او معتدلة وفي بقعة خصبة او قاحلة ، ولذلك يقول ابن خلدون : « فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع مايتكون في الاقاليم المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً وادياناً ... اما الاقاليم البعيدة عن الاعتدال . . . فأهلها ابعد من الاعتدال في جميع احوالهم ... وفواكه بلادهم غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ... واخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العجم حتى لينقل من الكثير من السودان ... انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وانهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً ... والسبب في ذلك انهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض امزجتهم واخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك ... وقد رأينا من

خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر ، والسبب الصحيح في ذلك كله ... الحرارة ... وكذلك تجد المتنعمين بالحمامات اذا تنفسوا في هوائها ... حدث لهم فرح وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور ... .

« وكذلك يلحق بهم قليلاً اهل البلاد البحرية لأن هواءها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من اضواء بسيط البحر واشعته ... ولذلك كانت حصتهم من الخفة من توابع الحرارة والفرح والخفة اكثر من بلاد التلول والجبال الباردة » .

وللاغذية عند ابن خلدون اثر كبير في صفات الامم ، فان الافراط في النهم وخصوصاً في اكل اللحم والادم (الدهن والسمن) يترك فضلات في المعدة فيتبع ذلك انكساف الالوان (اصفرارها) وقبح الاشكال . ثم ان المتنعمين في المدن والمترفين يكونون اقل احتمالاً للامراض من الذين تعودوا حياة التقشف والعيش في البادية .

(ج) العوامل الاجتماعية في نشوء الامم — اذا كانت للبيئة الطبيعة اثر في تكوين الامم ، فان لتنازل (النزول والسكن في مكان واحد) والتعايش اثراً اعظم في نشوء تلك الامم نفسها ، ذلك لأن البيئة الطبيعية تقدم للانسان الامم الضرورية الاولى كما تقدمها للحيوان والنبات ، ولكن « الاجتماع الانساني الحقيقي هو الذي يخلق الحضارة والثقافة وهو الذي يرفع الانسان فوق الحيوان .

حينما ينزل الناس في مكان واحد يضطرون الى ان يتعاونوا على اسباب الحياة . وفي هذه الاثناء يقلد بعضهم بعضاً تقليداً مزدوجاً : تقليداً اختيارياً وتقليداً اجبارياً ، وان كان هذان النوعان من التقليد يرجعان الى اصل واحد . واول ما يتجه الانسان الى التقليد يتجه الى تقليد من يعتقد او يشعر انه اقوى

منه في الجسم كأبويه واخوته الكبار ورجال الحي ، في العلم كأساتذته والمشهورين من العلماء ، او في المال والجاه كالملوك والامراء ، او من نالوا حظاً من حظوظ الدنيا كذوي المراتب السياسية والقواد والتجار . وكذلك يقلد الانسان عادة من يجد في اعمالهم مطامح لخياله كفتيان(١) الحي وفرسان التاريخ . وقد يبعد الانسان في التقليد فلا يكتفي بتقليد الذين يعيش معهم مباشرة ، بل يقلد جيرانه او الامم التي تعيش على تخوم بلاده . وعمدة التقليد ان يشعر الانسان ، انه ادنى درجة من الذين يقلدهم ، ولذلك صح قول العامة — كما يقول ابن خلدون نفسه — ان الناس على دين الملك .

ثم ان ابن خلدون يكشف عن ناحية الضعف الانساني في التقليد ، فان اكثر المقلدين لايذهبون الى ابعد من تقليد الامور الظاهرة . فاذا ملكهم رجل ما او تغلبت عليهم امة غريبة قلدوا ذلك الملك او تلك الامة في ظاهر احوالها : في لباسها وزيها وطعامها ورسوم الحياة عندها ». ويغفلون عن ان تلك الامة مثلا انما تغلبت عليهم لمكان عصبيتها وقوتها وعلمها ولما عندها من حضارة صحيحة . الا ان وهم الناس لايذهب عادة الى ابعد من التقليد الظاهر الهين ثم هم يغفلون عما وراء ذلك كله .

على ان هذا التقليد نفسه لايكون دائماً اختيارياً بل هو يتخذ ايضاً شكلاً اجبارياً حتمياً في اكثر الاحيان ، حتى ليجد الانسان نفسه مضطراً الى التشبه بقومه واهل مذهبه واقاربه وان كان هو لايعتقد صواب ما يفعلونه ولذلك قال ابن خلدون في المقدمة (ص ٢٩٤) : « فان من ادرك مثلاً اباه واكثر اهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك (بالخروج) الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة (واحدة) وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه ».

(١) الفتى: السيد الجريء الشجاع .

ثم انك واجد ان ابن خلدون في هذا الفصل نفسه لا ينكر ان يخرج الانسان عن بعض عوائد سلفه وقومه ، ولكن يجب ألا يفعله دفعة واحدة بل بالتدريج ، ذلك لان « التطور التدريجي » قانون من قوانين المجتمع الانساني والحافز الحقيقي لرقيه . وهو يذكر بوضوح ان هذا التبدل يقع حتماً ولكن بالتدريج لأنه نتيجة محاكاة الانسان لغيره وحب اهل الملك الحاضر مخالفة اهل الملك السابق (١) .

***

والاجتماع يدعو الى العصبية « وهي النعرة على ذوي القربى واهل الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة » . ويعد ابن خلدون مصادر العصبية ، فيرى انها « نظرياً » تأتي من النسب ، فأهل النسب الواحد يشعرون باتصال بينهم يدفعهم الى التناصر والتعاطف . إلا أن عالمنا الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون يرى ابعد مما يتراءى لنا عادة . ان هذا النسب ، كما يرى هو بوضوح « امر وهمي لا حقيقة له ، وانما نفعه في هذه الوصلة والالتحام » والمناصرة . ومعنى ذلك عنده انه اذا كان رجلان نسيبان وكان احدهما بعيداً عن الآخر اوقليل المخالطة له فانه لا يشعر نحوه بصلة وثيقة ، بخلاف ما اذا كان ثمت رجلان غير نسيبين وكانا يسكنان مكاناً واحداً ويتخالطان ، فانهما يشعران بينهما بلحمة قوية وصلة وثيقة . ولذلك رأى ابن خلدون ان من مصادر العصبية ايضاً المصاهرة والولاء والحلف .

أما القيمة العملية للعصبية فهي القوة والتناصر ، فاذا فقدت العصبية قوتها فقد فقدت قيمتها العملية وعادت أمراً وهمياً لا فائدة منه . ويطبق ابن خلدون نظريته هذه على « العصبية القرشية » ويعود بنا الى ايام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ويقول ان الخلافة كانت منذ ايام ابي بكر الى آخر ايام مروان الثاني (١١ — ١٣٢ هـ ، ٦٣٢ — ٧٥٠ م) في قريش

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٥ ، ٦ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٨ ، ٢٩ الخ

لا لشيء إلا لأن عصبية قريش كانت يومذاك اقوى من سائر عصائب العرب . ولكن لما فقدت قريش قوتها تماماً في اواسط دولة بني العباس لم يبق ثمت فائدة من الاصرار على ان تظل الخلافة في قريش : ان الخلافة لمن يستطيع ان يدافع عنها ، وان البركة الحاصلة « من النسب القرشي لا تقوم مقام القوة الضرورية للدفاع عن الخلافة » .

(د) المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر — والعمران نوعان : بدْوي وحضري ، والاول سابق على الثاني ضرورة ومادة له ، وكلاهما ضروري . هذان النوعان من الاجتماع يقتضيان مؤسسات اجتماعية تقوم بحاجاتها وتحفظ كيانها . ولا ريب ابداً في ان الحاجة الى امثال هذه المؤسسات أشد ضرورة في الاجتماع الحضري منها في الاجتماع البدْوي ، ذلك لأن الحضر يستبحر (يتسع) فيه العمران وتزدهر الحضارة وتنشأ الدولة .

وأول هذه المؤسسات الاجتماعية « الدين » ، فانه يكون للامم وجهاً من اوجه العصبية ويزيد هذه العصبية قوة . وابن خلدون يذكر بصراحة ان قوة العصبية مقدمة على كل شيء حتى ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم . ولكن اذا كان في امة ما عصبية ثم نشأت فيها دعوة دينية ، فان هذه الدعوة الدينية تزيد تلك العصبية قوة الى قوتها .

وثاني هذه المؤسسات « الحامية » فان الامم في بداوتها وفي حضارتها تحتاج الى الدفاع عن نفسها وعما في حوزتها . اما اهل البدو فكل فرد فيهم « حامية لنفسه ولمن يعتمد عليه من اهله القاصرين في القوة عنه » . وبكلمة ثانية « ان كل رجل بالغ يعتبر في البدو من مجموع الحامية التي يجب ان تدافع عن القبيلة » . من اجل ذلك ينشأ البدو على الحاجة الى الشجاعة ثم « تتنزل الشجاعة منهم منزل الطبيعة » .

واما اهل الحضر (المدن) فلا يمكن ان يكونوا جميعهم حامية ــ لتعدد مقتضيات الحضر ــ ولذلك ينشئون حامية لهم من « الجند » ويبنون الاسوار حول المدن . فتراهم من اجل ذلك ينشأون متكلين على حماية غيرهم

لهم ويستنيمون الى الاسوار التي تدفع عنها الغارات فينشأون اقل شجاعة من اهل البدو وابعد منهم عن خوض الحروب .

ويرى ابن خلدون في المقام الثالث ان المجتمع ليس طبقة واحدة، بل هو على الحقيقة طبقات تنقسم بانقسام الاعمال التى تعملها كل طبقة لكسب معاشها . فالحياة الاجتماعية بين الزراع تختلف عن الحياة الاجتماعية بين الصناع او الرعاة او التجار الى آخر ما هنالك من وجوه الاعمال في البدو او في الحضر (ص ١٢٠)

« إعلم ان اختلاف الأجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ، فان اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط (١) قبل الحاجي والكمالي . فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو (٢) لأنه متسع لها لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم . وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن (٣) والدفء انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك .

« ثم اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر . ثم تزيد احوال الرفه والدعة فتجيء

---

(١) في الاصل : « نشيط » ، وهو خطأ مطبعي ظاهر . (٢) يقصد ابن خلدون بالبدو « البادية » وهو استعمال صحيح . (٣) الكن : المسكن .

عائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالاة البيوت والصروح في أحكام وصفها ...

« من هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من اهل البدو ، لأن احوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وُجدهم » .

***

ثم ان المجتمعات البدوية والحضرية على السواء تحتاج الى شكل ما من اشكال الحكومة — ابرز المؤسسات الاجتماعية على الاطلاق وأهمها — فان كل اجتماع انساني بحاجة الى وازع او حاكم يقيم العدل ويدفع الناس بعضهم عن بعض ، « وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعيــة ويجبي الأموال ويبعث البعوث (يرسل الجيوش لمحاربة العدو) ويحمي الثغور (١) ولا تكون فوق يده يد قاهرة ، وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور ، فمن قصرت به عصبيته عن بعضها ... فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته . ومن قصرت به عصبيته عن الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حكم غيره فهو ايضاً ملك ناقص » .

ثم ان مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله او ملاحة وجهه او عظم جثمانه او اتساع علمه او جودة خطه او ثقوب ذهنه ، وإنما مصلحتهم فيه من حيث اضافته اليهم ... فحقيقة السلطان انه المالك للرعية القائم في امورهم عليهم » .

وللدولة عند ابن خلدون خمسة ادوار (ولكنها في الحقيقة أربعة) :

(أ) طور السعي الى الملك والظفر به بالغلبة .

(ب) طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين .

---

(١) الثغر هو المكان الذي يُخشى منه مجيء العدو براً او بحراً .

(ج) طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بعد ان امن اهل الملك منافسة خصومهم وضمنوا خضوع الرعية .

(د) طور القنوع بالملك ومسالمة الاعداء والخصوم والتقليد في الحكم لمن سبق .

(هـ) طور الاسراف والتبذير والانصراف الى الشهوات واصطناع بطانة السوء ، والغفلة عن امور المملكة فيقعد قوم الملك وكبار رعيته عن نصرته ويحقدون عليه فيفسد جنده وجبايته ويختل امره ويزول ملكه .

وكل دولة تحتاج الى امرين : الى جند والى مال به قوام الجند . فاما الجند فيكثرون ويقلون على نسبة عدد السكان ؛ وتكثر الحاجة اليهم اوتقل على نسبة اتساع الارض وضيقها . واما المـال فيأتي من الجباية (الضرائب) والجباية تكون في اول الدولة قليلة الوزائع كثير الجملة (اي ان المتوجب على كل فرد من الضريبة يكون قليلاً ، اما المجموع الحاصل من جميع الافرادفيكون كثيراً) وذلك لأن الدولة تكون في اول امرها بدوية لاتحتاج الى نفقات كثيرة فلا تحتاج الى ان تفرض ضريبة باهظة على كل فرد . ثم انها تكون في اول امرها قوية فتستطيع جمع الضرائب من كل فرد فيعظم مجموع ما تحصله منهم .

ويدرك ابن خلدون ان لقلة الضرائب فائدة على العمران ، وذلك اذا ادرك الناس ان الدولة لاتبهظهم بضرائبها وسعوا تجاراتهم وابتنوا الدور ولذلك يرى ان من الحكمة احياناً ان تتغافل الدولة عن جمع جزء من الضرائب اذا لم تكن في حاجة اليها . لأن العمران اذا زاد زاد معه عدد الذين تستحق عليهم الجباية فتستفيض الدولة من الجباية المستجدة مثل ما اضاعته بتغافلها الاول وزيادة .

اما في آخر الدولة فتزيد الوزائع وتقل الجملة وذلك لأن الدولة تكون قد اقبلت على الترف فتحتاج الى اموال كثيرة فتزيد معدل الضرائب ، ولكن الدولة ايضاً تكون قد ضعفت . فتعجز عن جمع الضرائب فيقل المبلغ

المجموع منها ، وخصوصاً الضرائب المستحقة على المقاطعات النائية الواقعة في اطراف الدولة .

ثم تزيد حاجه الدولة الى المال ويزيد ضعفها عن جمع الضرائب المباشرة « فيستحدث صاحب الدولة انواعاً من الجباية (غير المباشرة) يضربها على البياعات ويفرض لها مقداراً معلوماً على الاثمان في الاسواق وعلى اعيان السلع في اموال المدينة ... فتكسد الاسواق لفساد الآمال ويؤذن (ذلك) باختلال العمران » . وهذا يدعو الى نقص الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) الى الزراعة والتجارة ، وهذ مضر بالرعايا وبالجباية وذلك لأن الدولة تملك رأسمال كبير . اذا نُسب الى رؤوس اموال الافراد . « ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك . اذا تعرض لها غصباً او بايسر ثمن او لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه ثم اذا حصل فوائد الزراعة ... من حرير او عسل او سكر ... يكلف (اصحاب السلطان) اهل تلك الاصناف ... بشراء تلك البضائع ولا يرضون باثمانها الا القيم وازيد ... وقد ينتهي الحال انهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من اربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون ويبيعونها في وقتها لمن تحت ايديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن وهذا اشد من الاولى واقرب الى فساد الرعية واختلال احوالهم » .

***

وحياة الشعب في المدن تقتضي اموراً لاتقتضيها السكنى في البدو . وكما ان سكنى البدو لاتتفق الا لاهل الشجاعة والعصبية ، فان سكنى المدن لاتتفق الا للاغنياء او التجار او ابناء الدولة « وذلك لأن المصر (البلد) الكثير العمران يكثر ترفه وتكثر حاجات ساكنه من اجل الترف وتُعتاد تلك الحاجات لما يدعو اليها ، فتنقلب ضرورات » . فالبدوي الذي « ليس دخله كثير » لايستطيع القيام بجميع النفقات التي يدعو اليها نزول المدن

كغلاء الاسعار وكثرة الضرائب واتساع اسباب الترف ، الا ان يكون قد جمع اموالاً كثيرة فحينئذ يجري عليه القانون الطبيعي وينتقل من سكنى البادية الى سكنى الحضر .

وللأسعار في المدن قانون لفت نظر ابن خلدون فقال : « فاذا استبحر المصر وكثر سكانه رخصت اسعار الضروري من القوت وما في معناه وغلت اسعار الكمالي من الادم والفواكه وما يتبعها . واذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس . والسبب في ذلك ان الحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعي على اتخاذه ، اذ كل احد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره او سنته فيعم اتخاذُها اهلَ المصر اجمع او الاكثر منهم في ذلك المصر او في ما يقرب منه ، لا بد من ذلك . وكل متخذٌ لقوته ، فتفضل عنه وعن اهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من اهل ذلك المصر من غير شك فترخص اسعارها في الغالب .

واما سائر المرافق من الادم والفواكه وما اليها فانها لا تعم بها البلوى ولا يستغرق اتخاذها اعمال اهل المصر اجمعين ولا الكثيرين منهم . ثم ان المصر اذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق (الكمالية) والاستكثار منها كل بحسب حاله فيقصر الموجود منها (عن) الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون لها ، وهي في نفسها قليلة ، فيزدحم عليها اهل الاغراض ويبذل اهل الرفه والترف اثمانها باسراف لحاجتهم اليها اكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء » .

***

والدولة عند ابن خلدون لها اعمار ومُدَد لا تخطاها في الحقيقة . فاذا شارفت الدولة مدتها واقبلت على الهرم ظهر لذلك علامات اولها كثرة العصائب « فان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة ، والسبب في ذلك اختلاف الآراء على الدولة والخروج عليها في كل

وقت . وثاني تلك العلامات الترف لأن السلطان اذا امن على ملكه انصرف الى الدعة والترف والتنعم بما صارت اليه دولته ، فتزيد نفقات تلك الدولة ولا يفي دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطاءه بترفه . وتقل الجباية ويقصّر مال الدولة عن جميع مرافقها فيوقع اهل الدولة حينئذ العقوبات بالرعيـة وينتزعون ما في ايدي الكثيرين منهم ، يستأثرون به على الرعية او يؤثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم (يعني يضعفون الرعية التي تدفع الضرائب) عن اقامة احوالهم فيضعف صاحب الدولة بضعفهم .

وثالث تلك العلامات صغر سن السلطان فقد يتفق « ولايةُ صبي صغير او مُضعَف من اهل المنبت يترشح للولاية بعهد من ابيه او بترشيح ذويه... ويؤنس منـه العجز عن القيام بالملك فيقوم به كافله من من وزراء ابيـه وحاشيته او قبيله . ويُورّي بحفظ امره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد ، ويجعل ذلك ذريعة للملك (يعني لأن يملكوا هم عنه) . فيحجب الصبي عن الناس ويعوّده (واليه) ترفَ احواله ويُسيمه في مراعيها متى امكنه وينسيه النظر في الأمور السلطانية حتى يستبد عليه . وهو (أي السلطان الصغير السن) ، بما عوده واليه ، يعتقد ان حظ السلطان من الملك انما هو جلوس السرير واعطاء الصفقة (١) وخطاب التهويل والقعود مع النساء خلف الحجاب . وان الحل والربط والنهي والأمر ومباشرة الاحوال الملوكية وتفقدها — من النظر في الجيش والمال والثغور — انما هو الوزير». حينئذ ينتقل الملك الحقيقي للوزير او للمستبد بأمر ذلك السلطـان الصغير ولا يبقى له هو من الملك الا الاسم والا المظاهر الخارجية . هـذا الحال تنشأ في ابناء الملوك لأنهم ينشأون عادة « منغمسين في نعيم الملك قد نسوا عهد الرجولة وألفوا اخلاق الدايات والآظار وربُوا عليها فلا ينزعون الى

---

(١) يعني يصفق فيسرع الخدم الى تلبية ما يطلب .

رئاسة ولا يعرفون استبداداً من تغلب . إنما همهم في القنوع بالابهة والتنافس في اللذات وانواع الترف ... »

واما العلامة الرابعة من علامات اقبال الدولة على الهرم « فالحجاب » وهو « يقع في آخر الدولة » لأمرين اولهما ان الملك يريد ان يتمتع بملاذ الملك هو وأولياؤه من غير ان ينغص عليهم العامة صفاء اجتماعهم . وثانيهما — وهو اجدرهما بالاعتبار — « الاستتار » عن الناس حتى لا يطلعوا على ضعف السلطان ؛ فان السلطان ما دام ذا عصبية قوية وما دام قادراً على ادارة الدولة بنفسه وجباية الضرائب وحماية البلاد من العدو لم يخش ان يتصل به شعبه ، ولكنه اذا عجز عن ذلك كله خاف ان تتصل به رعيته فيعرفوا حقيقة حاله فتقل هيبتهم له ، وقد يحملهم ذلك على خلعه .

هذه علامات الهرم في الدولة ، وليس ذلك بذي بال في المجتمع الانساني ، لأن معنى ذلك ليس اكثر من ان تذهب دولة وتأتي دولة غيرها ، أو ان يتبدل شكل الدولة او ان تتغير الاسرة المالكة . اما الخطر الحقيقي فحينما تصبح الامة نفسها مهددة بالفناء . وذلك (ان الامة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع اليها الفناء) والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا ملك امرها عليها ، وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليها فيقصر الامل ويضعف التناسل . والاعتمار إنما هو من جدة الامل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية ، فاذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعو اليه من الأحوال — وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم — تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن انفسهم بما خضد الغلبُ من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل ... فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه امره في تناقص واضمحلال حتى يأخذهم الفناء » .

ثم ان الامم التي تذعن للرق والاستعباد نوعان : نوع يذعنون للرق لنقص في طبيعتهم الانسانية وقربهم من عرض الحيوانات العجم . والنوع

الثاني شعوب ترجو من الانتظام « في ربقة الرق حصول رتبة او افادة مال او عز ... (فهؤلاء) لا يأنفون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة (المتغلبة لهم) .

***

ورأي ابن خلدون في النفس وفي التربية والتعليم رأي صائب ، اذا كان لا يستكثر على عبقرية ابن خلدون فانه يستكثر على زمن ابن خلدون .

واذا كنت لا استطيع التوسع في ذلك (١) فانني احب ان اكتفي بايجاز بعض آراء ابن خلدون في التربية والتعليم .

يرى ابن خلدون ان التعليم صناعة خاصة غايتها إثبات ملكة العلم في نفوس المتعلمين لاحمل المتعلمين على حفظ فروع العلم . وهو يضع لتحقيق هذه النظرية قواعد عامة :

(أ) مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يلقى اليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع .

(ب) التدرج بالمتعلم من السهل الى الاقل سهولة في ثلاثات تكرارات فيعطي المتعلم في اول الأمر اصول العلم وبسائطه الاولى ، فيتهيأ حينئذ عقله لقبول جوامع ذلك العلم . بعدئذ يعود به المعلم الى ذلك العلم من اوله فيشرحه له ويفصل له وجوهه ، ثم يعود به مرة ثالثة « وقد شد فلا يترك عويصاً ولا مبهما ولا مغلقاً الا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من من الفن وقد استولى على ملكته » . ويلاحظ ابن خلدون ان بعض الافراد لا يحتاجون الى ثلاث تكرارات ، بل يحصل لهم في اقل من ذلك .

(ج) ويستحسن ابن خلدون ألا يشتغل المتعلم إلا بعلم علم حتى يتمكن مما يتعلم فاذا فرغ من العلم انتقل الى غيره .

---

(١) يحسن بمن أراد التوسع في هذين الموضوعين ان يراجع « دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصري ٢ : ٧٩ - ١٤٩ .

(د) ويرى ابن خلدون ايضاً الا يُفصل بين الدرس والدرس مدة طويلة لسببين اولهما ان المتعلم ينسى ما تلقاه في درس قبل حلول الدرس الثاني ، وثانيهما ان العلم إنما هو « ملكة » وان الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره ، واذا تنوسي الفعل — لطول المدة بين الدرس والدرس — تنوسيت الملكة الناشئة عنه » .

(هـ) والشدة على المتعلمين ، عند ابن خلدون ، مضرة بهم ، ولا سيما في اصاغر الوُلد لأنه من سوء الملكة ، « فان من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه (ذلك) الى الكسل وحمله على الكذب والخبث — وهو التظاهر بغير ما في ضميره — خوفاً من انبساط الايدي اليه بالقهر عليه » . فتفسد فيه معاني الانسانية ويصير عيالا على غيره وتكسل نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل .

(و) وكذلك يرى ابن خلدون ان « الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة — اصحاب الاختصاص وكبار رجال العلم والتعليم — مزيد كمال في التعلم ، والسبب في ذلك ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما ينحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءً ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة . إلا أن حصول الملكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاماً وأقوى رسوخاً » ولا سيما عند تعدد الأساتذة وتنوعهم .

(ز) والتعلم عند ابن خلدون لا يحصل كله بالاستعداد والجد ، فان هنالك جزءاً يتلقى بالفتح من لدُن الله « فاذا حصل لك ارتباك في فهمك او تشغيب بالشبهات ، فاطرح ذلك ... واترك الامر الصناعي جملة واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ... وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ... متعرضاً للفتح من الله ... » .

وقيمة هذا الرأي ظاهرة وذلك ان الفكر اذا كان مشغولا بأمور مختلفة

من امر المعاش او الخصام او الهموم والأحزان او تراكم الأعمال العقلية والجسمانية كل عن فهم دقائق العلوم. ولكن اذا اخلى الانسان قلبه وعقله من جميع المشاغل وانصرف بكليته الى علم واحد او فن واحد في وقت واحد هان عليه فهم ما لم يفهمه من قبل.

(ح) وهنالك امور تعيق التعليم منها كثرة التأليف حتى لا يستطيع المتعلم ان يقرأ بعضها فضلاً عن ان يقرأها كلها ، ومنها كثرة « المذاهب والآراء الصناعية » — أي النظريات الشخصية والشروح — التي يضيع فيها المتعلم بين فلان وفلان فابن خلدون ينصح المتعلم ان يفهم المسائل في ذاتها اكثر من ان يحاول فهم آراء المختلفين فيها . إن المهم عند ابن خلدون مثلاً ان يفهم الانسان « الزكاة » على ما وردت في القرآن الكريم او الحديث الصحيح لا ان يعرف ما قاله فلان وفلان وفلان في تفسير آيات الزكاة وتأويلها والتفريع منها . ومن الامور التي تعيق التعليم ايضاً « اختصار كتب التعليم حتى تصبح أبواب العلم أحاجيَ وألغاظاً يصعب على عقل المتعلم المبتدىء ان يفهمها » ، وحتى تقل الفائدة منها في خلق ملكة العلم في المتعلم كالذي نعرفه من الذين يؤلفون في التاريخ مختصرات لطلاب الامتحانات ليس فيها سوى اسماء الوقائع والرجال وأرقام التواريخ . ان أمثال هذه الكتب ترهق العقل وتشوش نظامه ثم لا ترسخ في ذهنه إلا مدة يسيرة .

(ط) ثم ان ابن خلدون يرى ان العلوم نوعان : « علوم مقصودة بالذات » كتفسير القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام والطبيعيات والالهيات وهذا لاحرج في التوسع فيها .. « ثم علوم هي وسيلة آلية » لهذه العلوم كالعربية (النحو والبلاغة) والحساب والمنطق فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة ... وإلا صار الاشتغال بها لغواً ، على صعوبة الحصول على ملكتها ، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات ... فاذا قطع المتعلمون العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد ؟ فلذلك

يجب على المعلمين لهذه العلوم ألا يستبحروا في شأنها و (ان) ينبهوا المتعلم على الغرض منها ، ويقفوا به عندها . فمن نزعت به همته بعد ذلك الى شيء من التوغل فليرق له ماشاء من المراقي الصعبة .

***

الى هنا كنت استشهد لك بفقرات تطول او تقصر من كلام ابن خلدون منسقاً كما أتى به هو او مبدلاً تنسيقه تبديلاً طفيفاً . وبما انني أطلت عليك الكلام في ذلك — وابن خلدون خليق بهذا وبأكثر منه — فانني سأنسق لك هنا آراءه في التربية والتعليم نسقاً معقولاً . فاليك رؤوس هذه الآراء :

(١) العلم ملكة لا تتم بالحفظ بل بالفهم ، ولا يجب ان يكون الدماغ مستودعاً لخزن المعارف بل يجب ان يكتسب تنظيماً خاصاً وتوجيهاً صحيحاً .

(٢) والعلم من جملة الصنائع التي لا يكفي ان يعرفها المرء معرفة نظرية بل يجب ان يفهمها ويعيها وان « يتمثل » الانسان تلك الصناعة حتى يصبح اتقانها جزءاً من جهازه العصبي والعضلي .

(٣) والعلم يعتمد في اساسه على الاستعداد الشخصي لقبول انواع العلوم ومقدار هذا النوع الذي يقبله استعداد المتعلم .

(٤) ومع وجود الاستعداد في المتعلم ، فان الانسان لا يستطيع قبول العلم دفعة واحدة ، بل يتدرج في قبوله — شيئاً فشيئاً — وربما كان بعض الناس أسرع في التدرج من بعض .

(٥) ورسوخ العلم في عقل المتعلم يعتمد على تكرار « فعل العلم » في اوقات قريب بعضها من بعض .

(٦) ويُستحسن ان يشتغل المتعلم بعلم واحد او فن واحد فذلك أدعى الى الاتقان والى رسوخ العلم في العقل . وكذلك يجب ألا يدرس الانسان على اسلوبين مختلفين ، وإلا تنافر هذان الاسلوبان في نفسه وصعب عليه تلقي العلم .

(٧) إنّ العلم والتعليم « عمل اجتماعي » خاص بالبشر ولذلك كان :

(أ) نزعة اجتماعية في أساسها موجودة في الحضر اكثر من وجودها في البدو ، لأن الحاجة اليها هنالك اكثر .

(ب) تلقي العلم بالمحاكاة (التقليد) والمباشرة (الاحتكاك الشخصي) أجدى من تلقيه من طريق الالقاء والتدريس .

(ج) ان التعليم بالمحاكاة والمباشرة لا ينقل المعارف والمذاهب الى المتعلم فقط بل ينقل الأخلاق والفضائل ايضاً .

(٨) الرحلة في طلب العلم واجبة لأنها تجعل المتعلم يحتك بأساتذة وبأصحاب مذاهب « فتكمل » فيه صفة العلم . لان في الأساتذة شيئاً « غير العلم » هو الذي يخلق قيمتهم العلمية ، ذلك لان « الملكة غير الفهم والوعي لأنا نجد فهم المسألة الواحدة مشتركاً بين من شدا (١) في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه ، وبين العامي الذي لم يعرف علماً وبين العالم النحرير . والملكة إنما هي للعالم والشادي في الفنون دون من سواهما . فدل على ان هذه الملكة غير العلم والفهم . والملكات كلها جسمانية (أي ناتجة عن أثر مادي) سواء كانت في البدن (أي صنائع تحصل ملكتها في الأعصاب والعضلات كالخياطة والنجارة والخط) او في الدماغ من الفكر كالحساب والجسمانيات كلها محسوسة فتفتقر الى التعليم . ولذلك كان السند في التعليم في كل علم او صناعة الى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند أهل كل افق وجيل . ويدل ايضاً على ان تعليم العلم صناعة (يكثر) اختلاف الاصطلاحات (أساليب التعليم والتأثير) فيها ، فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها ، فدل على ان ذلك الاصطلاح ليس من العلم ، وإلا لكان واحداً عند جميعهم » .

---

(١) شدا : عرف شيئاً قليلاً ، ولكن ابن خلدون يستعملها بمعنى أشدى : أجاد .

(٩) يتضح مما تقدم في الكلام على « الملكات » وعلى انها جميعها « جسمانية » سواء أكانت علوماً عقلية أو صنائع يدوية ، ومن قوله ان من أتقن صناعة قل ان يتقن غيرها ، ثم من قوله ان الصنائع لا تتزاحم ، أي ان الانسان لا يستطيع ان يتقن بضع صناعات معاً ، انه يدرك ان « جميع هذه الملكات » إنما هي نتيجة ترتيب خاص يحدث في الجهازين العضلي والعصبي اللذين يباشران كل صناعة . فالحداد مثلاً ، وهو محتاج الى عمل تكون حركة اليد فيه بعيدة المدى ، والى حركة قوية وضغط شديد على الأداة التي يستعملها ، لا يستطيع ان يتقن صناعة الفسيفساء المحتاجة الى رفق وتأني وتحريك اليد تحريكا قريب المدى . ان ابن خلدون لم يذكر ان هذه الملكات نتيجة تبدل خاص في الجهاز العضلي والجهاز العصبي بصراحة ، ولكن جميع بحثه يدل على انه مدرك ان الملكات من هذا الباب .

(١٠) ان اتقان الصنائع لا يجعل الانسان بارعاً فيها فقط بل يجعله قادراً على ان يحسن غيرها مما هو قريب منها ، فالخطاط الماهر يسهل عليه تعلم النقش على الجدران ، والمقتدر في الحساب يسهل عليه اتقان الجبر والهندسة عموماً . ثم ان الالمام بهذه الفنون او اتقانها « يزيد في عقل المتعلم » كما يقول ابن خلدون ، او يوسع مداركه كما نقول نحن .

(١١) ومن الأفضل ان يبدأ الاطفال علومهم بدرس الحساب لأنه رياضة لعقولهم . وابن خلدون يدرك ان العلوم الرياضية عموماً تفيد العقل ترتيباً وتنظيماً وقوة وإضاءة .

(١٢) والعلوم نوعان : علوم آلية او هي وسائل الى اتقان علوم اخر ؛ وعلوم مقصودة لذاتها . فالاهتمام بالاولى يجب ان يكون بقدر الحاجة اليها فقط ، أما الثانية فلا بأس من التوسع فيها والتعمق .

(١٣) وفي اللغة خاصة يجب على الانسان ان يكثر من حفظ أقوال البلغاء والادباء ثم يحاول ان ينساها ليمحي من نفسه صورتها الحرفية

(أي لينفك التقليد عنه) ويبقى اثرهـا فقط فيه حتى يستطيع ان ينتج اشياء بليغة كفحول اهل اللغة .

(١٤) ومن غايات التعليم جلاء الشخية الانسانية في الفرد ، ولذلك كانت « الشدة مضرة بالمتعلمين » لأن القهر والارهاق والشدة تفسد في المتعلم معاني الانسانية وتفسد فيه جميل الاخلاق وتعوّده الجبن والكذب والخبثة .

***

ان هذا الذي قصصناه عليك من آراء ابن خلدون لا يمثل « النظام » الذي اكتشفه فيلسوفنا في الاجتماع الانساني ، ولكنه يكفي ليدلك على اتجاه تفكيره في ذلك العصر المظلم في الشرق والغرب معاً في القرن الرابع عشر للميلاد (لان ابن خلدون توفي في العام السادس من القرن الخامس عشر) . ومع ذلك فانك اذا عارضت هذه الآراء نفسها بآراء علماء اوروبة حتى بعد القرن الخامس عشر والى القرن العشرين نفسه ، بانّ لك فضل فيلسوفنـا عليهم اجمعين .

أما جيوفاني باتيستافيكو فقد مر الكلام عليه فيما يتعلق بالتاريخ ، واما مونتسكيو المتوفي عام ١٧٥٥ م بعد ابن خلدون بثلاثمائة وخمسين سنـة فله وجه آخر من البحث .

شهر مونتسكيو بكتابه « روح القوانين » الذي يتناول « الدولة » بأوسع معانيها : انه يبحث في القوانين ووضعها وفي اشكال الحكومات وفي الضرائب وفي صلة القوانين بالبلاد وبالشعوب التي تسكنها .

يقول العالم الاجتماعي ساطع الحصري(١) ان ابحاث روح القوانين التي تتعلق بفلسفة التاريخ تجتمع حول نقطتين هامتين ، اولاها نظرية تأثير الطبيعة والاقليم في طبائع الامم وسير التاريخ . وثانيها نظرية تأثير الاحوال الاقتصادية في الوقائع التاريخية . اما النظرية الاولى فعرفها العلماء والفلاسفة منذ ايام

(١) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١ : ١٧٥ .

اليونان ولا مجال للكلام على اسبقية مونتسكيو فيها . وأما المسألة الثانية فقد كان الغربيون يعتقدون ان مونتسكيو هو مبتدعها . ولكن البحث الحقيقي دل على ان ابن خلدون قد وفاها حقها قبل مونتسكيو بثلاثة قرون ونصف قرن .

ونأتي بعد ذلك الى علم الاجتماع نفسه ، ذلك العلم الذي يعتقد الغربيون ان اوغوست كونت (ت ١٨٥٣ م ، ١٢٧٠ هـ) هو الذي أسسه على الوجه الايجابي الذي هو عليه الآن ، أي « اكتشاف العوامل الفعالة في المجتمع وضبطها بقوانين » . ولقد مر بك ما يدلك وراء كل ريب على ان ابن خلدون فعل ذلك كله قبل اوغست كونت بأربعمائة وخمسين سنة .

بعدئذ برزت بين الباحثين المتأخرين مشكلة جديدة : ما نسبة علم الاجتماع الجديد الى العلوم التي كانت من قبل تبحث في بعض وجوه المجتمع كعلم الاخلاق والسياسة والاقتصاد وما اليها ؟ لقد اصر نفر على ان تظل تلك العلوم مستقلاً بعضها عن بعض ، ولكن الدرس والمناقشة والتمحيص دلت على تخلخل هذا النظر . واخيراً اتضح وراء كل شك ان « علم الاجتماع » يجب ان يشمل جميع الجهود في نواحي الاجتماع الانساني . ان علم الاخلاق وعلم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم الحقوق ليست كلها سوى مظاهر لهذا العلم الشامل الذي نسميه « علم الاجتماع »

وهنا يذكر مؤرخوا العلم والفلسفة في اوروبة ان فضل اوغست كونت لا يرجع الى « انه اول من درس الحادثات الاجتماعية ، بل الى انه اول من نظر الى المجتمع على انه كلٌ ، واتخذه من اجل ذلك موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه » .

ونحن اذا تأملنا مقدمة ابن خلدون بأيسر نظر انكشف لنا ان هذا الذي يعزى الفضل فيه الى اوغست كونت فقد فعله ابن خلدون مفصلاً واضحاً قبل اربعمائة وخمسين عاماً على الأقل .

ومع اننا لا ندفع اغوست كونت ولا غيره عن العبقرية والفضل ، فان الانصاف يقضي ان نذكر الفضل لصاحبه الاول ، او لصاحبه الحقيقي على الأصح : عبد الرحمن بن خلدون . ان ابن خلدون لم يؤسس علم التاريخ فقط ، بل ابتدع علم الاجتماع ايضاً .

***

ويجب عليّ ان لا امسح القلم قبل ان ادل على عبقرية اخرى لعبد الرحمن ابن خلدون : لقد أرّخ ابن خلدون في الفصل السادس من « مقدمته » جميع العلوم العارضة في العمران ووصفها وصف فاهم منصف . وان من يدرس هذا الفصل بانعام نظر يتبين له وراء كل ريب تلك العبقرية الجبارة التي كانت مستكنة في ابن خلدون .



خاتمة

ماضٍ مجيدٌ ولكن ...

لا شك في ان الصفحات الماضية قد بدلت بعض موقفنا من أمور كثيرة. فبعد ان كنا نعزو الفضل في عبقريات جمة الى افراد وأمم غريبة عنا، اصبحنا نوقن ان عدداً من تلك العبقريات يعود منبته الى الأمة العربية دون سواها . ولقد دلتنا فوق ذلك ايضاً على « العبقرية العربية العظمى » ، وهي ان العرب وحدهم دون سائر الأمم ظلوا عرباً في كل شيء اينما نزلوا فبينما كان الآريون سود الألوان في جنوب الهند يتكامون السنسكريتية ، اذا هم يصبحون يونانيين في اليونان ولاتينيين في ايطالية وافرنسيين في غاليه وانكليزاً في بريطانية ، ذلك لأن الشعوب التي كانت تسكن قبلهم في البلاد التي نزلوها هم قد بدلت الوانهم وطبائعهم وسجاياهم ولغتهم . اما العرب فكانت طاقة السيطرة الطبيعية فيهم اقوى ، فظلوا عرباً في كل مكان حلوا فيه ، في لونهم وطباعهم وسجاياهم وثقافتهم ولغتهم ، فهم الى اليوم عرب في الجزيرة نفسها ، عرب في العراق ، عرب في الشام ، عرب في مصر ، عرب في شمالي افريقية ، عرب في جزائر الهند الشرقية . ثم انهم لم يكونوا يوم أدوا رسالتهم الثقافية في العالم الا في مقدمة الامم التي ادت رسالة ثقافية ما .

هذا هو الماضي الذي يتراءى لنا اذا التفتنا الى الوراء ، ولكن اين نحن اليوم من ذلك الماضي المجيد ؟

قد اجد كثيرين يخالفونني في الرأي اذا قلت ان العرب اليوم لم يستيقظوا بعد الى حقيقة المكانة التي يجب ان يسمو اليها في المستقبل . ان هذه الحركة التي تكاد تبهر اعيننا في العالم العربي اليوم — وهي تبهر

فعلاً عيون كثيرين — في كل ناحية من نواحي النشاط الانساني ، حركة عادية لا يمكن ان يُبنى عليها حكم له قيمة ذاتية في نفسه ، وان كان لها قيمة نسبية فقط بالاضافة الى ماضينا القريب . فالعرب اليوم بلا ريب احسن منهم منذ خمسين سنة او مائة سنة في امور دون امور . اما بالاضافة الى غيرنا ، فاننا لم نتقدم قط ، ولم نثبت في مراكزنا ، بل تأخرنا ايضاً.

ان اشتغال اسلافنا الاقربين بالنحو والبلاغة والفقه والتصوف يوم كان الاوروبيون يسيّرون دوارعهم الحربية بالشراع ولا يعرفون الطيران ما هو كان امراً محتملاً . اما اشتغالنا نحن اليوم بهذه العلوم نفسها وبعلوم ارقى منها قليلاً في عصر حاملات الطائرات والقنابل الطائرة والمداواة بالبنيسلين ، فأمر بعيد عن العذر وعن الاحتمال .

لو راجعنا تاريخ بلاد العرب في جميع عصورها ، لوجدنا ان رقينا المادي اليوم احسن حالاً من كل ما مر به اسلافنا . ولكننا لا نزال نتأخر عن اسلافنا في امرين اثنين ؛ اولهما ان رقي العرب اليوم بالاضافة الى رقي العالم حولنا اقل كثيراً من رقي اسلافنا الاقربين بالاضافة الى العالم الذي كان يحيط بهم منذ بدأت النهضة الاوربية الحديثة في القرن الخامس عشر للميلاد . وثاني الامرين ان ثقافة اسلافنا كانت اخلص من الشوائب ، فكان علمهم انفع لهم واجدى عليهم .

اما الطريق الى المستقبل فواضحة : يجب ان نتبع السبيل الذي اتبعه اسلافنا لنصل الى ما وصلوا هم اليه . ان السُلَّم الذي صعد العرب عليه ليثبتوا مكانتهم في معارج العبقرية هو السلم الذي يجب ان نصعد عليه نحن . ثم علينا ان نتقن استخدام الثقافة العلمية الصناعية التي وصل اليها الغرب حتى نستطيع المزاحمة في هذا العالم الغاصّ بالنزاع المادي والكفاح الروحي. وكل شيء غير هذين لا يهدي الى سواء السبيل .

* * *

اني اجد نفسي مضطراً الى الوقوف عند هذا الحد ، وكأني بالقارئ يقول : لقد وصفت سير المرض وحالة المريض وكدت تسمي الدواء ، ولكنك لم تفعل . وجوابي على هذا الاعتراض موجز صريح : لو قلتُ كل ما اعتقد لما كان من الممكن ان يصل هذا الكتاب الى يدك ! على ان سبباً واحداً من اسباب تأخرنا الحقيقي هو ان في بلاد العرب مؤسسات تسمى علمية ، مع ان مقصدها الاول يَحْجُبُ العلم الصحيح النافع عن العرب ، انها تلقي الينا بعلوم وفنون نظرية وكمالية ليس من الصواب ان تشتغل بها الامة كلها . ولقد طال لهونا بعلوم لا فائدةَ عمليةً من اقبال جميع العرب عليها بمثل هذه الرغبة ، بينما قد حيل بيننا وبين علوم وفنون مجدية نافعة ترتكز عليها الحضارة والمدنية ويتقنها في اوروبة من انهوا مدارسهم الابتدائية او كادوا : أية فائدة لنا من ان يصبح جميع العرب بارعين في سياقة السيارات اذا لم يكن فيهم واحد يستطيع صنع سيارة ، او أداة واحدة من أدوات السيارة ؟ وأية فائدة من ان يكون نصف سكان بلاد العرب اطباء وهم لا يستطيعون ان يصنعوا دواء واحداً يُصنع في بلادنا . ان الدواء الذي يُستورد في براميل من اوروبة ، ثم يوضع في اوعية مستوردة من اوروبة ، ويُسد بفلّينة من صنع اوروبة ، ثم يلف وعاؤه بورق من صنع اوروبة ، وبعدئذ يطبع هذا الورق عندنا نحن ولكن بآلات وادوات صنعت كلها في اوروبة ، ان هذا الدواء — وان كان يحمل اسم طبيب عربي او صيدلاني عربي — ليس دواء عربياً !

ان الفلسفة النظرية ، والجدال في التاريخ ، وان الجغرافية المحفوظة عن ظهر قلب والهندسة المغروفة من الكتب والطب المقيد بصيدليات اوروبة ومختبراتها لا يمكن ان تفيد العرب اليوم ولا غداً .

يجب ان نخفض ساعات الدروس في برامجنا المدرسية الحاضرة كلها ثم نضع مكانها علوماً رياضية وطبيعية وصنائع عملية منتجة . ويجب فوق

ذلك ان نربي نحن ابناءنا وان نعلم نحن ابناء قومنا . حينئذ فقط نستطيع ان نساير الحضارة الحديثة وحينئذ فقط يمكن ان يكون لنا حضارة صحيحة .

اما الذين يثبطون همتنا دائماً بقولهم ان الثروة الطبيعية في الشرق ضعيفة فقد تبين شططهم بعد ان عرفنا مقدار الثروة في البترول المخزون في العراق وبلاد العرب وفي الامـلاح الموجودة في البحر المسمى « ميتـاً » ظلماً وعدواناً ، كأن الحيـاة عند هؤلاء ليست الا في السمك الذي يسبح ثم يصطاد ليؤكل . اما هذه الثروات الهائلة الذائبة في مياه البحر الميت فلا يلقون اليها لجهلهم بالاً . ولعل المستقبل سينكشف عن ثروات طبيعية هائلة لم نعرفها بعد ، لأننا لم نبحث عنها بعد ، او لأنه حيل بيننا وبين البحث عنها .

اننا ما دمنا نقيس الحياة بالمقاييس التي نتمسك بها اليوم فسنظل بعيدين عنها . يجب ان نقيس الحياة بمقاييسها الحقيقية لا بالمقاييس التي وُضعت في ايدينا لنلهو بها عن الحياة وعن قيمتها .

تم طبعه سنة ١٣٦٤ هـ وسنة ١٩٤٥ م

الفهرست

صحيفة

تابع الفهرست

صحيفة

تابع الفهرست

صحيفة

بعض الاخطاء المطبعية في عبقرية العرب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧	٨	المطرون	المطرين
١٦	٢٢	الاديرة	اسرار الاديرة
١٧	١٤	جيار	جياد
١٩	٢،٣،٨	الكلم والجوامع	الكلم الجوامع
١٩	٢٠	تضمن	تتضمن
٢٠	٢٠	فضاضة	مضاضة
٢٠	٢٤	تستطيع	تسطيع
٢١	٢٠	رقوا	دقوا
٢٤	٢٠	صفر	صغر
٣٠	٢	نشأت	نشأة
٣٣	٦	بتعيين	يتعاين
٣٣	١٨	بدوة	بدوية
٣٦	٤	لتنا	فتنا
٣٧	١٦	يآخذ	يأخذ
٤٠	٤	يتسير	يتيسر
٤٨	٣	هندسية	هندسة
٤٩	١٨	الموثرة	الموترة
٥١	٢٢	الغزاري	الفزاري
٥٣	١	عن	عند
٥٤	١٠	ظاهرة	ظاهراً
٥٩	٢١	ارفع	ادفع

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦٠	١٦	معقول	معقولة
٧٣	٦	المتأخرون	المتأخرين
٧٣	١٢	٨،٦٨	٨،٦٧
٧٥	٢٣	الجلدية	الجليدية
٨٠	١٧	في هذا	بهذا
٨٤	٢٠	المشعوزين	المشعوذين
٨٩	١٦،١٤	حتى	حتي
١٠١	٣	تأسروا	تأثروا
١٠١	٦	فاغنوس	ماغنوس
١٠١	٨	يقنص	يقتص
١٠١	١٠	رومينيقوس	دومينيقوس
١٠٥	٨	حتى	متى
١٠٧	٩	يفنو	يضنوا
١١٠	٢	الغزالي يفوق الغزالي	الغزالي يفوق اغوسطين
١١٠	١٤	صحي	صحيحاً
١١٢	٢١	كما	لما
١١٥	١٤	المقولات	المعقولات
١١٦	٣	لم يتفق فيما	لم يتفق لغيره فيما
١١٦	٣	مؤرخوا	مؤرخو
١١٧	١٠	انتقالا لايستطيع	انتقالاً يستطيع
١٢٠	٢٠	غزانسيان	غراتسيان
١٢٢	٧	يعجبُ مفكروا	يعجبَ مفكروا
١٢٣	١٥	بني	بين

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢٤	١١	موافق	موافقاً
١١٤	١٤	ان	انه
١٢٧	٢	رجعا الى جزيرتهم	ورجعا الى جزيرتها
١٢٧	٧	فهبي	فهي
١٢٧	١٧	المجربين	المجريين
١٢٨	٥	طريقها	غايتها
١٣١	١٦	اذن يأتون	اذن يأتوك
١٣٥	٢	الى جتماعية	الاجتماعية
١٣٧	٢١	على الملك	على ان الملك
١٤٠	١٣	اصحاب	اصحابها
١٤٠	٢٣	اخا	اخ
١٤٢	٦	النعخي	النخعي
١٤٢	٩	مرتبه	مرتبته
١٤٣	٢٠	نطريا	نظريا
١٤٦	١	حسنت	حسنة
١٤٦	١٥	يسير	يسبر
١٤٧	١٧	قرح	فرح
١٥١	١٩	السادس عشر	الثامن عشر
١٥١	٢٠	برفاتس	بروفانس
١٥٣	١٥	موكعة	مولعة
١٥٣	١٧	المقضية	المقتضية
١٥٥	١٨	الامم	الامور
١٥٩	١٣	لما	لمـا
١٦٨	١٣	الفاظاً	الغازاً


Bibliotheca Alexandrina
0701216